GRIAL

113

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XXX / 1992

PORTUGAL ALÉN NÓS

M.ª DEL CARMEN SÁNCHEZ REY:
O eco de Alén Miño na xeración Nós.

PILAR VÁZQUEZ CUESTA:
O amor sen acougo de Oliveira Martins a España.

XOSÉ M. NÚÑEZ SEIXAS:
Portugal e o galeguismo ata 1936. Algunhas consideracións *históricas.*

DOMINGOS A. GARCÍA FERNÁNDEZ / CONSUELO VERCHER LLORIS:
Entrevista con Roger Garaudy.

CARLOS FERNÁNDEZ:
A victoria de Eros. Unha lectura ontolóxica de *Eros e civilización.*

ARTURO LEYTE COELLO:
O camiño á hermenéutica como filosofía.

XAVIER CASTRO:
Porcos, ovellas e vacas na historia da dieta galega.

GRIAL

113

XANEIRO, FEBREIRO, MARZO

TOMO XXX / 1992

Director:
CARLOS CASARES
Secretario de Redacción:
XOSÉ MANUEL SOUTULLO
Consello de Redacción:
XAN BOUZADA, XAVIER CASTRO,
CARLOS FERNÁNDEZ, GUSTAVO ADOLFO GARRIDO,
MODESTO LÓPEZ BOUZAS, HENRIQUE MONTEAGUDO ROMERO,
MANUEL RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, DAMIÁN VILLALAÍN
Deseño: M. JANEIRO
EDITORIAL GALAXIA, S. A.
Redacción, suscrición e distribución:
Reconquista, 1. 36201 VIGO. Telfs.: 43 21 00 - 43 32 38. Fax: 22 32 05
Imprime: A. G. GALICIA, S. A., Segovia, 19 - VIGO

ISSN: 0017-4181 / DEPÓSITO LEGAL: VG-99-1963

PORTUGAL ALÉN NÓS

5 M.ª DEL CARMEN SÁNCHEZ REY: O eco de Alén Miño na xeración Nós.

20 PILAR VÁZQUEZ CUESTA: O amor sen acougo de Oliveira Martins a España.

61 XOSÉ M. NÚÑEZ SEIXAS: Portugal e o galeguismo ata 1936. Algunhas consideracións históricas.

ENTREVISTA

79 DOMINGOS A. GARCÍA FERNÁNDEZ / CONSUELO VERCHER LLORIS: Entrevista con Roger Garaudy.

93 CARLOS FERNÁNDEZ: A victoria de Eros. Unha lectura ontolóxica de *Eros e civilización.*

111 ARTURO LEYTE COELLO: O camiño á hermenéutica como filosofía.

131 XAVIER CASTRO: Porcos, ovellas e vacas na historia da dieta galega.

141 LIBROS:

CARME RÍOS PANISSE, VICENTE ARAGUAS, HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, PILAR CASTRO, RAMÓN NICOLÁS, KATHLEEN MARCH, XAN BOUZADA, X. L. GARCÍA.

157 TEATRO:

M.ª CAMINO NOIA.

165 A CULTURA NO MUNDO:

XAN BOUZADA.

167 ÍNDICE DE COLABORADORES

O eco de Alén Miño na xeración Nós

Mª del Carmen Sánchez Rey

> D'alén Miño viña como si fora o eco d'un doce cantar que expresaba os mesmos sentimentos, as mesmas arelas, nas mesmas palabras ditas na mesma lingua... Era a outra mitade, mais fina, mais requintada, mais feita, da nosa cultura atlántica.
>
> (Risco, *A Aguia*, 4.ª serie, 1928)

Lendo a colectánea *Ensaios e poesías* do profesor V. Viqueira atopei un escrito chamado "Da cultura irmá. Leonardo Coimbra" [1]. O escrito pon a Bergson como o pensador máis significativo da filosofía contemporánea e a Leonardo Coimbra como o que exemplifica as notas da filosofía de Bergson con "verdadeira realidade". As corenta e cinco liñas do traballo rematan deste xeito: "O noso espíritu filosófico, ainda por desenvolver, está ben perto do espíritu filosófico de Portugal que conven tanto coñecer aos galegos". Feita esa declaración, fícalle o convite que, *ipsis verbis* é: "Eu recoméndo-lles a leitura das obras de Leonardo Coimbra".

Dúas cuestións cautivaron a miña atención:

a) Analizar que tèn de particular a filosofía portuguesa e concretamente a de Leonardo Coimbra, xa que, se o pensador de Amarante é

1. Cf. X. V. Viqueira, *Ensaios e poesías*. Galaxia, Vigo, 1974. Tamén *A Nosa Terra*, 5 de outubro de 1920.

un bergsoniano e as nosas fontes de información e formación filosófica estiveron sempre máis aló dos Pirineos, non se ven, *prima facie*, razóns que xustifiquen un troque na dirección da mirada.

b) Descubrir o porqué e o para que dese interese, pois a invitación de Viqueira fai sospeitar que non é unha curiosidade puramente teórica a que a orixina.

Mais, antes de ocuparme desas cuestións, é preciso debuxar, aínda que só sexa a maneira de boceto, a panorámica no horizonte da cal adquire sentido a problemática da que quero ocuparme aquí e que deliberadamente titulei, remedando a Risco, *O eco de alén Miño*.

Cara á fin do século XIX o sentimento da decadencia peninsular era xeral. Mais o tratado de Windsor (1899) devolve a Portugal a confianza en si mesmo que perdera e xorden de todas partes intelectuais que se arroxan a unha campaña de rexeneración patriótica, entendendo moitos deles que só un réxime republicano podía dar resposta ós seus ideais. Os avatares políticos depaŕáronlle a república (5 de outubro de 1910). Mais axiña se sentiron defraudados co réxime, que lideraba o sector positivista de Lisboa, tendo a Teófilo Braga como presidente, e pasando a ser a filosofía positivista a inspiradora da rexeneración portuguesa. Sector, ademáis, influenciado pola xeración "dos vencidos da vida" e, coma eles, internacionalistas e estranxeirizantes. Algo ben distinto do que pretendían a maioría dos intelectuais: facer un Portugal máis portugués. Os discrepantes vanse reagrupar arredor de dous grupos que tiveron grande repercusión político-cultural, o Integralismo lusitano (movemento nacionalista, monárquico, católico, tradicionalista) e a Renascença, tamén nacionalista, pero que quería modificar a república desde dentro e nun senso espiritualista e lusitanista, grupo heteroxéneo do que máis tarde xurdirá a Seara Nova.

O Fisterre da España participaba tamén desa conciencia de atraso respecto da grande Europa. A finais da segunda década deste século e impulsados por un certo auxe económico, os intelectuais galegos deciden levar a cabo a tarefa de erguer política e culturalmente a súa rexión. Mais Galicia, dominada longo tempo por unha cultura allea e centralista, ¿como podía atopar os seus sinais de identidade? Velaquí onde o mirar cara afora adquire sentido e cando Portugal se converte na referencia obrigada para os homes das Irmandades da Fala. Non se trata de que en Galicia faltara un pasado cara á procura da súa identidade, pero ata o de agora nesa procura do autóctono e diferencial, Portugal non se ten en conta ou considérase perdido para sempre.

Pois ben, daquel sentimento de decadencia brota a necesidade da "Renascença", "Rexurdimento". Velaquí a aventura intelectual que emprenden por vías cruzadas Galicia e Portugal. Reconstruír toda a trama desas relacións é complexo, xa que foron moitas en número e de

variado cariz. Por outra banda, como esas relacións xa foron tratadas de ambos lados da fronteira e desde diferentes perspectivas[2], podemos esquecelas agora e pasar directamente á cuestión suscitada o comezo e que podemos reformular deste xeito:

1. A FILOSOFÍA DE LEONARDO COIMBRA E A XERACIÓN NÓS

Para esclarecer esta cuestión pódese comezar polo pensamento de Leonardo Coimbra ou polo que del din os homes de Nós. Vexámolo desde a perspectiva da Xeración Nós. Se ollamos a revista *Nós*, *A Nosa Terra* ou os escritos de Viqueira, atopámonos con que ningún deses escritos sobrepasa as dúas páxinas. Os escritos son, o xa mencionado de Viqueira, o da *Nosa Terra*, que se refire á conferencia pronunciada por Leonardo Coimbra con ocasión da súa visita á Coruña[3] e o títulado "Leonardo Coimbra e o creacionismo"[4]. Como o derradeiro recolle os datos dos anteriores, podemos centrar nel o comentario, sen traicionar os datos.

Pódense dicir moitas cousas en dúas páxinas, porén, tentando informar sobre do pensamento dun autor, se se acada contextualizalo, é dicir, indicar de onde vén e a onde apunta, podémonos dar por satisfeitos, e iso é o que atopamos nas columnas de *Nós*. Deste xeito, tras colocar o pensamento de Leonardo Coimbra en igualdade de significado co de Bergson, William James, ou Windelband, é dicir, representando "a modalidade diferencial do pensamento moderno", faise del tamén a modalidade diferencial do pensamento portugués. Dito isto, queda precisar esa modalidade nos dous aspectos, o que semellará, para o redactor, a "dar una resposta de seu ao dilema fundamental da filosofía moderna". Tal resposta haberá de ser unha resolución do dilema (herdado de Kant) entre o que se pode coñecer e o que cabe esperar. O creacionismo ofrécenos a cobizada conciliación, que o pensador de Lixa elabora seguindo a Sampaio Bruno, Antero de Quental e a tradición cultural do seu pobo.

2. Para o interesado en coñecer con certa amplitude as relacións aludidas, permítome suxerirlle os seguintes estudios: Villares Paz, R., "As relacións da Galicia con Portugal na época contemporánea" en *Grial*, n.° 81 (1983), pp. 301-314. Síntese útil, sobre todo, polas indicacións bibliográficas. A esta habería que engadir, Augusto Seabra, J., "A Geração da Renascença portuguesa..." en *Nova Renascença*, n.° 27/28 (1987), pp. 306-316. Ledo Andión, M., "Os intelectuais republicanos, a súa prensa e o caso galego (1910-1926) en *Grial*, n.° 97 (1987), pp. 272-287. Piñeiro, R., "Das relacións culturais galego portuguesas" en *Nova Reanascença*, verão de 1982, pp. 327-330. Á parte da indicación que dá a revista *Nós*, n.° 7 (25.10.1921), pp. 3-5.

3. Cf. *ANT*, n.° 147 (15.9.1921), pp. 2-3.

4. Cf. *Nós*, n.° 7 (25.10.1921), pp. 6-8. Aínda estes dous últimos escritos pódense calificar de circunstanciais, xa que coinciden coa visita de Leonardo Coimbra á Coruña, feita o 4 de setembro de 1921. O de Viqueira é un pouco anterior (5.10.1920).

De seguida resúmense ás características do creacionismo, teimando na concepción espiritualista da realidade. O universo é coma unha inmensa conciencia na que viven os seres (mónadas) relacionadas harmonicamente na ascensión perpetua cara á mónada suprema (Deus). A divindade é unha sorte de síntese e ideal na que sobrevivirá o espírito individual. Velaquí a resposta ó que se pode esperar e a resposta tamén ó grande interrogante que enche a producción literaria daquel entón.

Fóra do valor intrínseco que a reseña quere deixar entrever, a obra do pensador lusitano ten, para esta xeración, un gran significado histórico, xa que "con Leonardo Coimbra nacemos a vida filosófeca os pobos da banda atlántica, e vimos o mundo c'unha filosofía que, coma dí Teixeira de Pascoaes, é a *filosofía da espranza*, toda ansia de vida, todo pulo criador. É a filosofía indicativa do nóso instante presente, do nóso instante presente, do nóso Agora arelante e cobizoso. É a *filosofía do Rexurdimento*".

A pesar de velo como o "filósofo do rexurdimento", ou o intérprete do mesianismo portugués, de eloxialo sen tomar cautela e de ler, dinos Villar Ponte, "cheos de entusiasmo racial as obras de Leonardo Coimbra"[5], non semella ter moito interese en profundar no seu pensamento, pola contra, nótase un certo receo. Se cadra, porque, como di Risco, eles educáranse na historia[6], e por outra banda, as súas intuicións non amosaban ter moita acollida no filósofo-poeta. Neste senso, paréceme esclarecedora unha carta de Risco a Teixeira de Pascoaes co gallo de *Marãnus*. Confesa o director de *Nós*. "E admirable como a sua intuición fai crarexal-a intimidade da y-alma galaico-portuguesa, en imáxenes belísimas, moito mais craras pra min de coma podera *espresar ëstas cousas a fraseoloxia filosófica*, por atinada e libre e nova que fose"[7].

Outro exemplo, Viqueira, falando da saudade como verba que exprime o lirismo da alma luso-galaica afirma: "¡até n'un certo plano poida que teñan un valor metafísico! (as saudades). Mais deixemos agora estas filosofías"[8]. Abofé que as deixa, pois para exprimir o referido lirismo acode á lenda do monxe que quedou enfeitizado trescentos anos escoitando cantar a un reiseñor.

A falta de textos adicados ó seu pensamento as testemuñás arestora ditas admiten concluír que, non embargantes recoñecer o prestixio de

5. *ANT*, n.º 128 (25.9.1920), p. 3. Para confirmar a abundancia de eloxios ver o citado n.º 147, p. 1-3.

6. Cf. *ANT*, n.º 6 (20.6.1918), p.2.

7. Cartas de Vicente Risco a Pascoaes (10 de marzo de 1921). Recollidas por Vázquez Cuesta, P., en *Grial*, n.º 86, 1984, p. 461.

8. Viqueira, *op. cit.*, p. 116.

filósofo na península, erguéndoo á categoría de símbolo da capacidade especulativa da alma lusitana, non era a cantiga de Leonardo Coimbra a que os galeguistas querían escoitar. E isto porque para revelar e pregoar a alma lusitana Portugal tiña mellor reiseñor: Teixeira de Pascoaes, "o irmao e o mestre, nó da alianza entre nós e a Lusitania"[9].

E ben dito "nó", pois, como suxerín hai pouco, as relacións entre intelectuais de ambos lados da fronteira tiveron moitas ramificacións e Teixeira de Pascoaes era como o punto de encontro de todas elas. Pero era tamén, por riba de todo, o que cantou "con cantigas inmortaies" o sentimento de saudade, sentimento no que se fundamenta a irmandade entre os dous pobos que rega o Miño[10], e o que expresou "d'un xeito máis reveladore" as saudades que Portugal tiña de Galicia[11]. Interesa, pois, Pascoaes como reformulador do saudosismo, o xeito de interpretar o novo home portugués, aquel que se quería que vira a luz nese proxecto de Renascença.

¿Cal é ese proxecto? Para velo hai que ir ós textos nos que se dá conta do ideal común: rexurdir aqueles nos que se configura o home novo. Imos co primeiro no tempo: o manifesto da Renascença. Cando un grupo de intelectuais portugueses resolve arranxarse e crear un órgano de expresión do seu pensamento, ten moi en conta a necesidade de elaborar un manifesto que sexa coma a súa presentación pública e no que se fixen os principios xerais, os fins do movemento e os medios para levalos a cabo. Logo de dúas tentativas frustradas, sae o primeiro número de *A Aguia* cun manifesto titulado "Renascença" e rubricado por Teixeira de Pascoaes[12].

Segundo este documento, o obxectivo da Renascença é, "Neste momento genesico e cahotico/.../dar *un sentido* as energias intellectuaes que a nossa Raça possue/.../. Crear un novo Portugal, ou melhor, resucitar a Patria Portuguesa". E segue precisando que entende por renacer, "dar a un antigo corpo uma nova alma fraterna en armonía con ele".

Para a realización dese proxecto Pascoaes pide que os colaboradores, sexan cales sexan os seus ideais, se unan na realización do "sonho

9. *ANT*, n.° 147 (15.9.1921), p. 2.

10. Idem.

11. Cf. por ex., *Nós*, n.° 5, p. 2.

12. Cf. A *Aguia*, 2.ª serie, vol. I, n.° 1 (1.1.1912), pp. 1-3. Esta revista xa se editaba. Pero é agora cando se converte en órgano de Renascença portuguesa, baixo a dirección de Pascoaes. Dos outros manifestos, o primeiro era tamén de Pascoaes, titulado significativamente "A Renascença Lusitana", pois era a vella Lusitania a que se quería que renacera. O segundo de Raul Proença, titulado, tamén significativamente, "Renascença Portuguesa", pois entendía que era o Portugal concreto de 1912 o que tiña que renacer. Un e outro manifesto poden verse hoxe en *A vida portuguesa*, n.° 22 (10.2.1914), pp. 10-11 e 11-12.

redentor". E como a realización do soño precisa darlle alma a un antigo corpo, o problema é xustamente encher de contido a verba alma. Para o poeta xa existe esa alma e para mostralo lembra a historia heroica de Portugal. Non embargantes tal alma non semella xurdir desa historia, senón dun soño, "E sonhou... E nesse momento, mais divino que humano, a alma portuguesa gerou nas súas entranhas penetradas por uma luz celeste, a *Saudade*".

A saudade móstrase agora como o que vén dar orientación á Renascença, ela é o rasgo esencial do pobo, "é o propio sangue espiritual da Raça, o seu estigma divino, o seu perfil eterno", ela será polo tanto o punto de saída, o alicerce e o remate de movemento. Pois, "é na Saudade revelada que existe a razão da nossa Renascença".

O manifesto, retórico, cunha gran connotación relixiosa e non sen ambigüidade, deixa claras, polo menos, as intencións. Trátase de crear un Portugal —nación, pobo, raza, aquí as verbas son semellantes— máis portugués, é dicir, unha nova civilización con cariz xenuíno. Pero cando se insiste en que renacer é resucitar e revelar o xa sido, risca que renacer sexa só un volver. Deste xeito, péchase a porta á posibilidade dun renacemento máis acorde coas condicións do presente concreto. Se se engade que para recobrar o pasado hai que refugar, por contaxiante, a cultura forasteira, é sinxelo adiantar que esa civilización vai ser tradicionalista e provincialista.

Na *A Aguia* irán aparecendo textos dirixidos a concretar o xenio ou o espírito da alma portuguesa, que Pascoaes aquí indeterminadamente puxo na saudade. Así, no artigo "Renascença (o espíritu da nossa raza)", lemos "a Saudade é, em sua ultima e profunda analise, /.../ o amor espiritual materilisado pelo Desejo, é Venus e a Virgem María n'uma só Mulher /.../ a lêda e triste madrugada do soneto de Camões" [13]. E máis adiante afirma "é a velha Lembrança gerando o novo Desejo" [14]. E, finalmente, "*O Saudosismo* não é creação: é revelação... Por isso, eu tenho afirmado e continuarei sempre a afirmar que o movimento da Renascença Portuguesa, se faz e se fará dentro da *Saudade revelada*, a qual se erge á altura d'uma Religião, d'uma Filosofía e d'uma Política"[15].

Estes textos de *A Aguia* chegan para albiscar o que o poeta abranguía por saudade ou saudosismo. Un complexo amasado co que pasou e co que ha de vir, ou por dicilo máis axeitadamente, "a atracción do que foi perdido sen endexamais ser tido"[16]. Dese sentimento que ou-

13. *A Aguia*, 2.ª serie VI, n.º 2 (Febreiro de 1912), p. 3.
14. Idem. (10.10.1912), p. 114.
15. Idem. (12.12.1912), p. 186.
16. Rodrigues Lopes, Silvina. *Poesía de Teixeira de Pascoaes*. Ed. Comunição, Lisboa, 1987, p. 18.

trora se atinguía como peculiar de lírica, Pascoaes fai, non só a orixe e a causa da Renascença portuguesa, senón que lle dá categoría ontolóxica, hipostasiando un sentimento e facendo del o ser da alma colectiva, o novo home portugués.

Outra obra que no xuízo dos redactores de *ANT* "ningún galego ten d'ignorar", pois, nela "áchase o porvir luminoso de Portugal i o porvir luminoso da Galiza"[17], é *O Arte de ser Portugués.* Parafraseando a Prado Coelho, a obra é un estudio das virtualidades do sentimento saudoso ó longo da historia espiritual portuguesa, estudio que o autor comeza co convencemento de que a análise do sentimento saudoso podía revelar ós portugueses o seu ser espiritual[18]. Pero é tamén, ou por eso mesmo, como o catecismo de Pascoaes ós portugueses. De certo, nestas páxinas preséntase a patria coma un ser espiritual a quen debe sacrificarse a vida individual, exhíbense os valores que por herdanza —fisión do naturalismo ario e do espiritualismo semita— e tradición lles pertencen e invítase a cultivalos. Valores que de novo se personifican na saudade, erguida agora a categoría de persoa divina. Co estigma da saudade todo en Portugal será enxebremente lusitano, a relixión, a arte, a filosofía, cando o soño redentor acade cumprimento.

Outra obra de Pascoaes que comenta Risco con certa longueza é *Marãnus*, un poema enraizado na terra nai do autor, aquela paisaxe que en *O Arte de ser Portugués* hai que estudiar como fonte psíquica da raza. Risco emocionado coa adicatoria imprenta nas primeiras páxinas de *Nós* e comenta "o poema da comunión do home co'a terra" enfeitizado pola señeira imaxinación dun poeta que en lugar de crear imaxes "dilue e desfai en vaguedades as imáxenes do mundo", chámaa poesía trascendental, e di que "é unha metafísica que se fai a sí mesma de sentimento"[19]. Semellante metafísica nin describe nin explica a natureza, xa que o poeta non lle fai preguntas, é máis ben a natureza a que fala ó poeta, e este devólvenola trocada na impresión subxectiva que a chamada lle xerou. Metafísica pois en tanto en canto dá una visión da realidade baseada na intuición desta como calquera cousa viva e dinámica, feita para falar ó sentimento e á imaxinación, vale polo que suxire, pois o que di queda fóra da lóxica común. Metafísica na que a usanza platónica o que se ve e o que se atinxe devén aparencia; e máis aló da aparencia, o mundo da fantasía, o do que é sen existir, polo tanto, o lugar da verdade e no que o poeta escolle morar. É o de Pascoaes un modo de facer poesía que exprime unha "mundividencia" na que o

17. *ANT*, n.º 141 (3.5.1921), p. 6.
18. Cf. Prado Coelho, *Introduçäo as Obras Completas de Teixeira de Pascoaes.*
19. Cf. *Nós*, n.º 5, p. 6.

material tórnase espiritual e o espiritual devén material, "trascendentalismo panteísta"[20].

¿Que Renascença pode saír desta metafísica? Non atopei mellor xeito de dicilo que co seguinte texto de Pessoa: "E a nossa grande Raça partira em busca de uma India nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas daquilo de que os sonhos são feitos. É seu verdadeiro e supremo destino, da que a obra dos navegadores foi obscuro e carnal antearremedo, realizar-se-a divinamente"[21]. Ben se ve que as inquedanzas de Pascoaes non teñen por obxecto amosar un programa ó estado republicano de 1912, senón ó Portugal ideal. El era poeta e o poeta "é um enviado da raça", calquera cousa deste xeito sería tamén o político. E a textos como *O Arte de ser portugués* só lles fai falta o outro enviado, abondo carismático como para, mantendo o proclamando aqueles valores como valores patrios, erguerse no seu gardían e rexidor. Con senso dicía un polemizador do saudosismo pascoaliano que era o seu carácter nocturnamente sacerdotal o que lle trabucaba[22].

Unha visión de conxunto sobre dos textos a que me referín ata aquí permite afirmar que Pascoaes non só era o cantor da saudade, senón tamén o sacerdote que, facendo dela o ser de novo home, convértese no evanxelizador e o salvador do seu pobo, no convencemento de que revelando esa alma, poderíase ó remate conxugar o verbo rexurdir. Verbo no que se resume "o eco d'alén Miño". E este é o Pascoaes que os galeguistas xulgan como "o máis alto representate do nazionalismo espiritualista na Iberia"[23], e o que creou un valor patriótico común, a saudade. Dito isto, imos á segunda cuestión.

2. ¿QUE PROCURABA A XERACIÓN NÓS NO SEU OLLAR CARA A PORTUGAL?

No dito ata o de agora xa quedou insinuada a comunión nun mesmo ideal. Non embargantes, mentres que para a Renascença Portugue-

20. Pessoa, *Obras Completas*, vol. II, p. 1189. Aquí non estamos analizando a filosofía do poeta, para isto ver os artigos de A. Martins, "A filosofía de Teixeira de Pascoaes" en *Broteria*, n.° 34 (1942), pp. 55-64, A. de Magallães "O Poeta-filósofo Teixeira de Pascoaes" en *R.P.F.*, n.° 16 (1960), pp. 174-184; L. Craveiro, "A filosofía de Teixeira de Pascoaes" en *R.P.F.*, n.° 34 (1978), pp. 51-58.

21. Idem, pp. 1194-1195.

22. Cf. *Filosofía da saudade*, seleção e organizacão de A. Botelho e A. Braz Teixeira, Impresa Nacional, 1986, p. 73. E aínda, *A Aguia*, 2.ª serie, n.° 25 (1911). A. Sergio polemiza cos saudosistas, aludindo á conferencia de Pascoaes "O espíritu lusitano e o saudosismo" que califica de "encíclica". Estas polémicas poden verse en *A Aguia*, 2.ª serie, anos 12-14. E tamén na colectánea de Pinharanda Gomes, *Teixeira de Pascoaes. A Saudade e o Saudosismo*, ed. Assirio & Alvim, Lisboa, 1988. Inclúe textos que non estaban en *A Aguia*. Os discrepantes do saudosismo, Sergio, Proença, fundaron máis tarde a *Seara Nova*.

23. *ANT*, n.° 141 (31 de maio de 1921), p. 6.

sa se trataba de "dar a un antigo corpo uma nova alma", Galicia tiña que renacer en corpo e alma. É dicir, había que loitar pola independencia política e recuperar ou crear cultura que dera sentido e posibilitara aquela independencia. *Tout court*, desfacerse do centralismo.

Xa en 1918 Risco, lembrando as dúas Españas de Ortega afirma: "Concebimos a Galicia convivindo co'a viva 'realidad' Ibérica /.../ que fora unha libre confederación de democracias, autas pra se gobernaren por sí mesmas"[24]. E Villar Ponte, dous anos despois, teima na loita que veñen levando a cabo para "arredarse da triste i-allea cultura castelán até chegarmos a unha Aljubarrota galega na orde do pensamento"[25]. Por iso Portugal non só é referencia obrigada, senón tamén paradigma para un pobo que quere ser "unha Patria co'a sua propia fisonomía espirtual (ista)[26]. Pois atinxiu ceibarse do centralismo dos Austrias e sobre todo, triunfara unha lingua común. O mesmo Villar Ponte, "o noso primeiro doutrinario" teima na necesidade da aproximación a Portugal, co fin de construír "unha federación da Iberia". E nese obxectivo Portugal tiña unha grande importancia para a consolidación do nacionalismo, pois "mentras viva Portugal, vivirá Galiza, mentras Portugal sexa forte haberá posibilidade de que Galiza chegue a selo"[27]. Portugal era, pois, como o símbolo do que Galicia podía ser. Nesas mesmas ideas abunda Viqueira cando escribe "pol-a semellanza do galego co portugués podemos servir á España e á humanidade n'outra forma": traballando po-a intelixencia d'España e Portugal /.../ Mais de ningunha maneira faráse a futura confederación ibérica sen unha Galicia totalmente galega"[28].

Desde o punto de vista político quérese, pois, unha federación Ibérica, cunha Galicia forte, na conciencia da identidade luso-galaica, que leva aparellado un anti-castelanismo e un atlantismo. A decisión está feita: "Imos os galegos novecentistas a facer da Galicia morta, unha Galicia viva"[29]. Ollemos como está presente, nesa decisión de facer unha Galicia viva, o ideal da Renascença alí onde a Xeración Nós fai a súa presentación pública: "Primeiras verbas"[30].

Cóntannos deste xeito os seus obxectivos: "Oxe chegou á vida da nósa Terra unha xeneración que se deprecatou do seu imperioso deber social de crearen pra sempre a cultura galega /.../ É a ansia que oxe sinte Galicia de vivir de novo a que nos fai sair".

24. *ANT*, n.° 61 (20.7.1918), p. 2.
25. Idem, n.° 128 (2.9.1920), p. 3.
26. Idem.
27. Villar Ponte, *Colectánea*, *Pensamento e sementeira*, Buenos Aires, 1971, p. 218.
28. V. Viqueira, *Ensaios e poesías*, Galaxia, Vigo, 1974, p. 166.
29. *ANT*, n.° 58 (20.61918), p. 4.
30. *Nós*, n.° 1 (ano 1, 30 de outono de 1920), p. 1-2.

Esa ansia de vivir, que leva implícita a obriga de crear a cultura, require e acepta a colaboración de todos "sean o que lles pete"; pluralismo ideolóxico, con tal de que esas diferencias estean ó servicio ou se superen no galeguismo. E para que ese ideal galeguista non sexa unha ficción, *Nós* proponse un estudio de todos os valores novos e vellos. De rexudir será, pois, a partir da Galicia concreta, cun pé no pasado e outro no presente.

A afirmación da personalidade galega ten para os homes de *Nós*, como cariz diferencial o enxebre. O enxebrismo ponse como o verdadeiro ser de Galicia; "é a nosa orixinalidade específica, a nósa capacidá de creación, o nóso autóctono dinamismo mental". O enxebrismo é pois o principio e o motor do rexurdimento. Rexurdimento que, polo menos na intención, está aberto á cultura foránea.

As primeiras verbas, cun voluntarismo de fondo e un certo mesianismo, presentan o programa da xeración Nós que cadra, na intención, co da Renascença portuguesa, aínda que menos retórico e polo tanto máis concreto, máis plural, no dobre ámbito dos membros que o compoñan e na dimensión universalista que queren dar á cultura.

Coa seguridade de ser os mellores para levar ó remate o seu proxecto, uns renacerán na saudade revelada, outros no enxebrismo, pero sen máis armas que a creación e proclamación da cultura. Á procura do autóctono adicaron os homes desta xeración moitos esforzos, e os seus resultados podémolos ollar nas páxinas de Nós [31].

Se das primeiras verbas pasamos á derradeira páxina deste mesmo número, atopámonos cun conxunto de parágrafos, todos eles tirados da correspondencia de Risco con Teixeira de Pascoaes. Son as cartas das que falaba o destinatario calificando a Teixeira como pangaleguista. E, de certo, neses anacos ponse de manifesto a necesidade de unirse espiritualmente para a realización do destino das dúas patrias, que "ainda não está cumprido"[32]. Destino que concorda co ideal risquiano. "A creação da Civilisação atlántica". Unha civilización de selo espiritualista, na que aparecerán os dous pobos "espiritualmente casados para affirmarem sobre a terra a sua Alma saudosa e redemptora". Outra volta a saudade como elemento definidor, "que ninguén, agás portugueses e galegos posén no mundo"[33]; e como causa do común idealismo, pero que, por isto mesmo, será a que posibilitará a creación da "alma" da futura Iberia.

31. *Nós* é, como di Risco, principalmente literaria e de investigacións, folcloricas, eruditas ("Da Galicia renascente", *ANT*, n.º 252 (1928), p. 5. A actividade política encanábase a través da ANT.

32. *Nós*, n.º 1, p. 18.

33. *ANT*, n.º 147 (15.9.1921).

No segundo número de *Nós* alúdese ós anacos das cartas transcritas no número dianteiro, como lugar no que quedou abondo explicado o pangaleguismo en canto creación de cultura [34]. Para dar alicerces a ese pangaleguismo saliéntase a máis que irmandade lingüística con Portugal e proclámase *Nós* órgano da cultura enxebre.

O valor da lingua como símbolo da capacidade creadora dun pobo —canto máis verbas intraducibles mellor— e da nobreza de raza qúe a fala xa fora posta de relevo por Pascoaes[35]. Se a isto engadimos que para Risco "o pensamento é produto do linguaxe" [36], podemos facernos unha idea da importancia que o estudio e cultivo do galego ten para os homes desta xeración. Isto explica tamén que pola banda galega se insista, polo menos tanto, na proximidade lingüística co país veciño como nas semellanzas psicolóxicas. Os nacionalistas non só coidaban que os vencellaba o talante lírico, senón que por riba do azar histórico sentíanse formando unha nacionalidade natural. Proba diso é o código civil portugués, no que vían recollidos os seus dereitos consuetudinarios, cousa que non facía o español[37].

A proclamación da cultura enxebre non se entenderá como unha volta ó provincialismo do século XIX, senón que se procura unha cultura de ámbito universal, chámase "pangaleguismo" ou "atlantismo", —teleoloxicamente identifícanse—. Neste senso, *Nós* estará aberta á cultura estranxeira, non só portuguesa. A estimanza universalista da cultura é unha das razóns de existir do nacionalismo galego.

Posteriormente, e co gallo da visita de Leonardo Coimbra á Coruña, lemos, "Sempre que Galiza sintiu ansias de vivir de novo, ollou amorosamente pr'á outra veira do Miño, coma c'un sentimento de revolta contra do azar estóreco que nos dividiu faguendo dos galegos extranxeiros pra Portugal, e dos portugueses extranxeiros pra nos, coma c'unha arela de reintegración de Portugal e Galiza n-unha soia Patria espiritual, que sería a nova e verdadeira Atlántida, a Atlántida rediviva" [38]. Outra volta ó ideal atlantista, que agora semella xurdir dunha revolta contra o destino histórico, que se admite na esperanza de resucitar culturalmente a perdida Atlántida. Civilización, pois, feita de memoria e nostalxia, que quere facer seus os mitos redentores desas civilizacións. Mais, convén lembralo, coa arela de tornar a Galicia á cultura universal, e non só á da banda atlántica.

34. *Nós*, n.° 2, p. 8.
35. Cf. por ex. *O Arte de ser português*, ed. cit., pp. 25, 94.
36. Risco, "Teoría do nacionalismo galego", en *ANT*, n.° 61 (20.7.1918), p. 2.
37. *ANT*, n.° 58 (20.6.1918), p. 4.
38. *Nós*, n.° 7, p. 3.

O dito ata aquí permite afirmar que os nacionalistas galegos sublimaron a relación e a referencia a Portugal, quizais porque nel vían un símbolo cómodo para a súa afirmación nacionalista. Por unha banda, era un exemplo do que Galicia podía acadar política e culturalmente, e como exemplo, outorgaba realismo á súa loita garantindo a súa viabilidade. Así o reflecte o seguinte texto, "Portugal como nazón independente /.../ é a única defensa do noso porvir nacional como povo"[39]. Que esa sublimada relación tivo unha vertente persoal e decididamente cultural. E isto a pesar da clara intención federalista do nacionalismo galego.

Uns datos que confirman o que acabo de dicir. O país veciño está presente en case todos os números de *Nós* (1920-23)[40]. Non embargantes Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra non foron moi xenerosos cos seus incondicionais admiradores. Do filósofo só podemos ler unha carta dirixida a Risco e que este dá ó prelo sen comentario, e de Pascoaes tres breves poemas[41]. Aínda que o intercambio cultural non se reduce a Renascença-vía-Pascoaes e Nós-vía Risco. Hai sobre todo a partir da fundación do Seminario de Estudios Galegos, traballos de conxunto de prehistoriadores, etnólogos, antropólogos, que dan unha base científica ás intuicións dos nacionalistas do 18. Sen embargo, politicamente non se asumen eses descubrimentos, cando eran estes os que podían dar un corpo sólido ó pangaleguismo. ¿Por que asumilos esixía reconsiderar o problema ibérico?

O perfil culturalista que tiveron as relacións luso-galaicas puido deberse á indole temperamental do propio Risco, pero tamén abofé que a boa intuición de que o diálogo só sería viable nese ámbito. Valla como mostra desta afirmación unha cita que aparece en *Nós*, tirada dun artigo de prensa e que soa deste xeito: "estes não falam nunca de união, quanto muito surge a palabra aliança", e engade o comentarista "ben saben que se poden fiar de nós"[42]. Inclusive *Seara Nova*, que acollía a un grupo máis progresista e que invitara ós nacionalistas á colaboración, coida matizar, "não se pode nem se debe interpretar (a colaboración) como uma adesão ao nacionalismo"[43]. Os intelectuais republicanos vían con bos ollos a recuperación cultural da Galicia, estaban

39. Villar Ponte, *ANT*, n.° 128 (25.9.1920), p. 3.

40. Non é que logo non estea, só Risco, de 51 libros que reseña, alomenos 15 son de autores portugueses. Mais é neste tempo cando acada máis substantividade a mencionada presencia. En *ANT* son tamén abondosas as referencias a Portugal.

41. Cf. *Nós*, n.° 2, pp. 3-4. Os poemas de Pascoaes poden lerse en *Nós*, núms. 1, 3 e 18, pp. 3; 14, 22, respectivamente.

42. Cf. *Nós*, n.° 7, p. 4. O periodista a que se refire o redactor de *Nós* é Pena de Morais, do que di que foi quen deu a arela nacionalista nome de pangaleguismo.

43. *Seara Nova*, n.° 17 (1.10.1922).

dispostos ó casamento espiritual, coa mirada posta na creación da nova civilización. Mais politicamente non amosaban ningún interese polo caso galego[44].

Outro exemplo desa falta de compromiso político dánola Pascoaes, así, cando insiste na importancia da relixión lusitana, razoa deste xeito: "se por ventura amanhá a península ibérica se organizara em república, Portugal seguindo outra religião, isto é, a sua religião, jamás sería asimilado ou absorvido"[45].

Vemos algunhas afinidades ideolóxicas entre os grupos atarefados no mesmo proxecto. ¿Pódese falar dunha influencia da Renascença sobre a Xeración Nós? Rastrear semellanzas é doado, *post factum*, aínda cando se tratara de alguén que na súa obra toma como lema a orixinalidade, xa non o é tanto procurando determinar se tales semellanzas son froito dunha coincidencia, chamémoslle "anímica" ou brotan do ascendente intelectual do mestre e que levan ó "discípulo" a moldear o seu pensamento e o seu estilo ó do outro, e neste caso si cabería falar de influencia. Uns datos pódennos axudar a aclarar a cuestión.

Por unha banda, as semellanzas en canto ó proxecto xorden, como xa se dixo e volvo dicir, copiando o que Risco di en 1928, de que o eco que viña do outro lado "espresaba os mesmos sentimentos, as mesmas arelas, nas mesmas palabras". Son as semellanzas que xa vimos ó cotexar os programas nos que se aposta polo rexurdimento.

Dicía tamén que, cando Pascoaes actuou no escenario público como apóstolo da Renascença, tiña claro que a saudade era o rasgo definidor e exclusivo da súa raza, ¿como, entón, se fai profundamente galego "sen deixar de ser Portugués"? O alongamento do horizonte pode deberse á lectura de Rosalía [46], e seguramente tamén ó diálogo con Risco. Débase a estes feitos ou a calquera outra adaxe, o certo é que a xulgar polos poemas que adica a Galicia, a súa "conversión" ó pangaleguismo, atopa senso encadrándoa no marco da súa mitografía poética. Proclama a "Terra da nossa infância virginal" [47], "Berço de brancas névoas refulgindo o espíritu do sol amanhecente", "Intérprete da nova divindade (Rosalía) que tu Galiza Mater concebeste"[48]. Galicia é pois un símbolo, o paraíso orixinal perdido, o arcaico e incontamina-

44. Quizais si interesaba ós Integralistas (Sardinha, Almeida Braga), mais como monárquicos que eran estes non lles interesaban ós galeguistas daquela hora.

45. "O espíritu e o Saudosismo". Na selección citada de Botelho, p. 35, nota 9.

46. Quizais a esa lectura se deba tamén a dedicatoria de *Marãnus* a Galicia, que en carta a Risco confesa pertencerlle a aquela máis ca el mesmo. Deste tempo é unha carta de Risco doéndose de non poder enviarlle un retrato da santiña que troca por un fotogravado. (Carta do 30 de xuño de 1920).

47. *Obras Completas III*, p. 163.

48. 2.ª ed. de *Marãnus*, *Nós*, n.° 18.

do que hai que recobrar. É o espello no que Portugal ha de "reverse" para voltar o seu vello perfil "a graça, a luz da infância"[49]. Con razón di Otero Pedrayo que "a y-alma lírica de Portugal vírase para Galicia buscando n'un pasado común, a emoción da nosa solidaridade fraterna"[50]. Cabería dicir; na vella Galicia.

Neste senso, e coido que só neste, Pascoaes é un pangaleguista, mais iso non o fai, *ipso facto*, o ideólogo dos homes de *Nós*, senón un mito. "Pra nós é como un símbolo luminoso"[51], dicían, ou creador de mitos que era a súa misión como poeta. E como poeta era o enviado da raza para facerlle dicir á paisaxe a súa esencia íntima, e para infundirlle alento divino, para trocar o vulgar e cotián, para facer metafísica panteísta e, como di Risco co gallo de *Marãnus*, cosmogonías.

Non é estraño que unha xeración que quere erguerse e afirmarse no enxebre, se lea a si mesma nas verbas "cheas de sentimento relixioso da Terra e da Raza"[52] do pensador "iluminado" de Amarante. O seguinte texto, agora tirado da correspondencia de Risco, confirma o que veño dicindo, "lendo os seus libros /.../ sintome ainda mais galego, ô percibil-a anucidade trascendente da y-alma dos dous pobos do Miño"[53]. Isto clarificaría tamén como Risco, tan ben dotado para peneirar as ideas alleas, non atope nada que obxectar ó poeta. E Viqueira, pescudando sobre da "feitura mental" da alma galega, precisa que a resposta a esa cuestión esixiría un estudio documentado que está por facer. Feita esa boa matización, ve no lirismo un dos rasgos desa alma, e engade, "deste lirismo falei eu cando aínda non coñecía o pensamento de Teixeira de Pascoaes /.../ Lein-o e vin que n'os dous chegábamos ao mesmo resultado"[54].

Ó meu ver, dando resposta á pregunta enriba exposta, non se trata de "influencias", senón que a trasega cultural dunha a outra ribeira interprétase axeitadamente no texto de Risco que citaba ó comezo e que soa desta maneira: "D'alén Miño viña como si fora o eco d'un doce cantar", sen embargo, o eco sempre se escoita despois e lonxano.

E por seguir coa mesma metáfora, esa é tamén a forma de presencia que ten a filosofía, un eco. Estes homes no sería posibles sen Platón, Kant, Comte, Bergson, nunha palabra, sen a historia da filosofía. Mais a filosofía só está presente como atmosfera intelectual, aquilo que unha andaina abrangue do que no discurso filosófico se xoga. E van

49. *Os poetas Lusiadas*, ed. Assirio & Alvim, Lisboa, 1987, p. 166.
50. *Nós*, n.° 1, p. 18.
51. *ANT*, n.° 147 (15.9.1921), p. 5.
52. *Nós*, n.° 1, p. 18.
53. *Cartas* (10.3.1921), na escolma citada.
54. *Op. cit.*, pp. 114-116.

buscar a Pascoaes ou a Risco afillamento a unha filosofía ou pensador concreto. Nin aínda Bergson, que *prima facie* é o inspirador da nova civilización mediterránea. De certo, Bergson adica moita da súa actividade a denunciar as eivas da filosofía occidental (Mediterránea). Eivas que sempre teñen a mesma orixe, crer que a intelixencia é a única facultade de coñecemento certo. E como soa alternativa á crise desa filosofia propón a elaboración dunha nova filosofía baseada na intuición. Mais semellante intuición non chove do ceo, e sobre todo, para facerse intersubxectiva haberá de somerterse ó crisol do diálogo do pensador consigo mesmo, cos outros pensadores e de todos coa soberana voz da experiencia.

Con semellantes prenotandos a nova filosofía só pode ser unha aspiración, no senso de que endexamais será un sistema pechado, xamais con ela se dará cunha visión total, valla dicir, mítica. ¿Será por iso que a Pascoaes lle parece "impura" a intuición do filósofo da vida e do concreto?

M.ª del C. S. R.

O amor sen acougo de Oliveira Martins a España

Pilar Vázquez Cuesta

Desde os inicios do século XIX ata os nosos días o paralelismo no decorrer histórico español e portugués resulta verdadeiramente sorprendènte. Pois non é só que coincida o proceso de evolución socioeconómica, política e cultural experimentado polos dous Estados peninsulares, ou que cada ideoloxía ou partido que xorde nun deles conte cun homólogo no outro —o que sería perfectamente explicable—, senón que se produce a case incrible repetición puntual de feitos e figuras históricas[1]. De aí que, a partir dun determinado momento, comece a pesar no ánimo dos políticos o convencemento de que o que acontece da outra banda da fronteira forzosamente terá de acontecer desta, impedindo unha limpa política internacional de non inxerencia nos asuntos internos do veciño.

Porque raras veces os Gobernos portugués e español concordan nas ideas ata o punto de, fraternalmente unidos, constituíren un bloque cara a terceiros. Como o paralelismo acostuma ser levemente asincrónico[2], o máis frecuente é que ostenten o poder en Portugal e en España partidos opostos, que, temendo seren derrubados polos correlixionarios dos que o ocupan ó outro lado da raia, intrigan contra eles. É claro que estas intromisións na política interior do Estado co que se

1. Vázquez Cuesta, Pilar. "O Tricentenário da morte de Camões visto pela Impresa madrilena contemporânea ou Do desconhecimento da realidade política portuguesa na Espanha dos primeiros tempos da Restauração borbónica" in *Estudos de História de Portugal. Homenagem a A. H. Oliveira Marques*. 2 vol., Lisboa, 1983, t. II, pp. 373-374.

2. Vázquez Cuesta, Pilar. *A Espanha ante o "ultimatum"*. Lisboa, 1975, pp. 212-13.

partilla a Península —feitas en xeral a través dos seus exiliados— se xustifican sempre como medidas de autodefensa. E, cando carecen de calquera posibilidade de éxito, son substituídas por un verdadeiro cordón sanitario de desinformación e de calumnias[3] xa que a mellor maneira de evitar o temido contaxio ideolóxico era calumniar o outro país ou simplemente ignorar a súa existencia.

Só así se entende que, no século pasado, a períodos de auténtico entusiasmo a prol da intensificación e aprofundamento dos contactos entre institucións e cidadáns españois e portugueses sucedan outros de apatía e total indiferencia polo labor. Que de proxectárense febrilmente solucións políticas de carácter iberista —fosen elas monárquicas, ou republicanas, unitarias ou federais—[4] se pase case sen transición a silenciar por completo o que acontece no país irmán.

O grande problema que presentan as relacións hispano-portuguesas é que teñen tantas repercusións de orde interna que dificilmente poden desvencellarse de conxunturais intereses partidistas[5]. Son estas as serventías do parentesco. Nin sequera no aparentemente descomprometido terreo da Cultura resulta doado traballar con termos máis ou menos abstractos e fixos. A España que aman ou da que recean os portugueses leva sempre un adxectivo: é a España filipina, a España absolutista, a España liberal, a España republicana, a España franquista, a España democrática... E está tamén adxectivado o Portugal que atrae ou que prefiren esquecer os españois. É o Portugal miguelista, o Portugal dos *pedreiros-livres*, o Portugal de D. Pedro V, D. Luis I ou D. Fernando de Coburgo, o Portugal da República de 1910, o Portugal salazarista, o Portugal do 25 de abril... ¡Como se se tratase da propia patria! E dunha especie de super-patria trátase na realidade. Mais isto só despois de cruzados os Pirineos...

Porque no interior da Península non significa igual a Iberia para un cidadán español que para un cidadán portugués. Como tampouco se

3. Vázquez Cuesta,Pilar. "La lusofilia de D.ª Emilia Pardo Bazán" in *Homenaje universitario a Dámaso Alonso.* Madrid, 1970, p. 159 *e O Tricentenário da morte de Camões*, pp. 382-392.

4. Non existe ningún traballo exhaustivo sobre o Iberismo pero deben consultarse: para o s. XIX María Victoria López Cordón: *El pensamiento político internacional del Federalismo español.* Barcelona, 1975, cap. 4 e 5, Teodoro Martín Martín, "El movimento iberista en el siglo XIX" in *Homenaje a Antonio Domínguez.* Manuela Mascarenhas, "A Questão Ibérica" in *Bracara Augusta*, vol. XXXIV, t. II, Braga 1980. Fernando Catroga, "Nacionalismo e Ecumenismo: A Questão ibérica na segunda metade do século XIX" in *Cultura-História e Filosofia*, vol. IV. Lisboa, 1985 e Pilar Vázquez Cuesta, "A pantasma do Iberismo no Portugal do século XIX" in *Homenaxe ó Profesor Constantino García*, Santiago de Compostela, 1991; e para o século XX: Hipólito de la Torre, *Conspiração contra Portugal. 1910-1912.* Lisboa, 1978, *Na Encruzilhada da Grande Guerra. Portugal-Espanha 1913-1919*, Lisboa, 1980, "Relaciones hispano-portuguesas" (1919-1930) in *Revista de Historia Contemporánea*, 1. Sevilla, 1982 e *Antagonismo e fractura peninsular. España-Portugal, 1910-1919.* Madrid, 1983.

5. Ponse de manifesto claramente este feito nos devanditos traballos de Hipólito de la Torre e Pilar Vázquez Cuesta.

encara esta do mesmo xeito desde Madrid, A Coruña[6] ou Barcelona. Namentres que, ata cun monarca lusitano e sendo Lisboa a capital, España non teme ser absorbida por Portugal, Portugal recea sempre que a España, coma noutros tempos, trate de engulilo. E o iberismo —que é unha ideoloxía ben considerada no país que non arrisca nada co seu triunfo— ten de estar constantemente a defenderse da chata de antipatriótico[7] naquel en que pode supor un perigo para a conservación da identidade nacional.

Ofuscados polas súas propias arelas, os españois do s. XIX coidaron que había en Portugal unha chea de iberistas. Na realidade son moi poucos os portugueses que ousan confesar o seu iberismo, aínda que sexan moitos aqueles ós que é atribuída tal ideoloxía polos seus inimigos políticos. Porque é ésta unha aldraxe que basta para impedir a subida dun partido ó poder ou derrubar un Gabinete. Por iso é botada coma unha pelota da Oposición ó Goberno e do Goberno á Oposición, facéndonos concluír, se non fose esa conclusión absurda, que en certas ocasións —como a finais da década dos sesenta ou durante a crise do *Ultimatum*—, sendo en Portugal xeral o odio á Iberia, o país estaba ateigado de iberistas[8].

Non se utiliza, con todo, o iberismo só como arma política. Érguese ás veces o espantallo ibérico ante os ollos dos gobernantes para forzalos a mudar de rumbo. En momentos de intensa anguria patriótica e xeral inquedanza, como cando a alongada permanencia de D. João VI no Río de Xaneiro, fai pensar ós seus súbditos europeos que, invertidas as sortes, o Brasil era agora a metrópole e Portugal a súa colonia, ou sempre que unha especialmente forte presión política ou económica inglesa acorda nos asoballados ánimos portugueses agudos sentimentos antibritánicos, e ata cando a súa reluctancia a aturar por máis tempo a falta de liberdades (en 1820 ou 1830, por exemplo) fai crer ós liberais lusitanos que o país tampouco a atura, o perigo de que Portugal prefira unirse ou federarse con España a aceptar tal situación é utilizado como derradeiro e definitivo argumento[9].

Pois esta unión ou federación non é presentada coma un ben senón coma o supremo mal de que son responsables os que tan egoísta e desacertadamente empuñan as rendas do poder. Ata a tan temida invasión castelá é invocada algunhas veces (lembremos —para nos referir só a Eça de Queirós— *A Catástrofe*, *A batalha de Caia* ou o episodio de Os

6. Sobre a actitude galega con relación a Iberia vid. Pilar Vázquez Cuesta: "Portugal e nós" en *A Trabe de ouro*, t. II, 6, 1991.

7. *A Espanha ante o "ultimatum"*, pp. 105-109 e 114-122.

8. *Oliveira Martins. Obras Completas. Portugal Contemporâneo.* 3 vol., Lisboa, 1953, t. III, pp. 244-259.

9. Vázquez Cuesta, Pilar. *A pantasma do Iberismo no Portugal do século XIX.*

Maias en que João da Ega di ó banqueiro Cohen: *"Oh, Deus de Ourique, manda-nos o Castelhano"!*) como único revulsivo capaz de facer saír a patria da case morte en que vexeta[10].

E hai aínda o sucio arremedo da pantasma ibérica para quitar proveito do temor que provoca. ¡Cantos deses pasquíns rabiosamente iberistas que aparecen de súpeto nas cidades e vilas portuguesas amedoñando as Autoridades, ou deses anónimos vivas á Iberia que se escoitan nos tumultos lisboetas ou portuenses, non terán sido obra de axentes pagos precisamente para impedir que se levase a cabo algún plano que máis ou menos de lonxe cheirase a iberismo! Porque estamos certos de que foi este un dos medios utilizados en 1868 polo astuto Duque de Montpensier para facer inviables as candidaturas ó trono español de D. Luís I e D. Fernando de Coburgo[11]. E non nos parece aventurado supor que o procedemento tivese sido xa antes empregado por aqueles Borbóns que, como Fernando VII ou Isabel II, temeron verse substituídos no trono por Braganzas máis simpáticos e liberais ca eles, como D. Pedro IV ou D. Pedro V. E utilizado tamén por Francia ou Inglaterra, a quen non conviña que existisen boas relacións entre os dous reinos da Península e que, ás veces, lanzan ó ar noticias tan alarmantes para o máis feble como a aparecida a 16 do mes de Santiago de 1817 no *Times* de Londres de que España estaba disposta a trocar Portugal por Cuba e Montevideo[12].

¿Quere isto dicir que no Portugal do século pasado non existiron iberistas? De maneira ningunha. Houbo os que sempre se citan: Henriques Nogueira[13], Latino Coelho[14], Casal Ribeiro[15], aló polos anos cincuenta; Antero de Quental[16] un pouco despois. Mais debemos de ter

10. O mito da catástrofe salvadora foi por min tratado con certa amplitude na miña tese de doutorado *El concepto de España y de los españoles en la literatura portuguesa del s. XIX*. Un pequeno resumo del pode verse en *A Espanha ante o "ultimatum"*, pp. 84-87.

11. Fernández de los Ríos, Angel. *Mi Misión en Portugal*. Paris-Lisboa, s.a.

12. "O Campeão Portugues ou O amigo do Rei e do Povo. Jornal político publicado todos os quinze días para advogar a causa e interesses de Portugal. Editor José Liberato Freyre de Carvalho". Londres, t. I, p. 60.

13. Autor dos *Estudos sobre a Reforma em Portugal* (1851) que son un clásico da descentralización administrativa, colaborador con traballos en que se mostra partidario de calquera solución de carácter iberista nos "Almanaques Democráticos" para 1852, 53, 54, e 55 e en diversos xornais e revistas.

14. Co pseudónimo de "um filo-ibérico" Latino Coelho traduce *La Iberia* de D. Sinibaldo Mas, editada en portugués por Carlos José Caldeira, en decembro de 1851 como obra dun *"filo-portuguès"*. Na 3 ed., de 1853, figura xa o nome de Latino Coelho, autor ademais dun prólogo en que apuntan ideais iberistas moito menos conservadoras que as de D. Sinibaldo.

15. Durante os anos 1853 e 54 Casal Ribeiro defendera a idea dunha república federal ibérica nun artigo aparecido na *Revue Lusitanienne* —que editaba en Lisboa un exilado do golpe de Estado bonapartista de 2 de decembro, Ortaire Fournier— e en varios publicados no xornal *O Progresso* dirigido polo seu irmán bastardo Carlos José Caldeira.

16. Vázquez Cuesta, Pilar. "Antero de Quental iberista" en publicación nas *Actas do Congresso Anteriano Internacional*. Ponta Delgada (14-18 de outubro de 1991).

en conta que, cando se declaraban tales, eran aínda moi novos e que, convertidos máis tarde en escritores famosos, Ministros ou Embaixadores, renegarían desa doutrina considerando a súa adhesión á mesma perdoable pecadiño de mocidade[17]. Por outro lado, o seu belo soño dunha federación de repúblicas ibéricas non era realizable a curto prazo. Formaba parte dunha utopía: a federación da Europa latina, preludio da Unión Universal dos Pobos[18].

O iberismo non tiña por tanto no século XIX en Portugal a forza que inxenuamente lle atribuían os españois, confundindo con xigantes muíños de vento. Se as verbas *iberismo*, *iberista*, e *ibérico* co senso de iberista, circulan profusamente por revistas e xornais, aparecen decote en folletos e libros, escóitanse con frecuencia en discursos parlamentarios e actos de propaganda partidista[19] é porque son aplicadas sen ningún rigor tanto a planos de unión ou federación peninsular como a calquera proxecto de aproximación cultural, económica ou política entre os pobos ibéricos. E destes proxectos si que había en abundancia.

Porque España —cunha imaxe internacional tan favorecida polo Romanticismo— exercía unha grande atracción sobre moitos portugueses da época. Para algúns tiña sido terra de asilo[20]. E para todos, a partir da inauguración da rede dos ferrocarrís peninsulares, constituía fisicamente o cordón umbilical que os vencellaba a Europa, podía ofrecer horizontes culturais e humanos máis vastos que os da pequena patria lusitana, e estaba viva, tiña sangue nas veas.

Os correlixionarios españois —coñecidos unhas veces aquí na Península, outras en Francia ou Inglaterra— posuían, en opinión dos portugueses, trazos de carácter máis vincados e orixinais cós seus[21]. Dábase, nembargantes, unha fundamental unidade na historia e na psicoloxía dos pobos ibéricos, que, se se engrandeceron e decaeron ó mesmo tempo, tamén ó mesmo tempo podían recuperar o antigo prestixio internacional. O soño dun *Zollverein* ou Liga Aduaneira ibérica[22] e ata iberoamericana comeza a rondar polas mentes dos técnicos do Comercio e das Finanzas. A idea de revistas bilingües, ou alomenos con colaboración española, de Asociacións e Ligas literarias hispano-portu-guesas, seduce ós escritores[23]. Mais todos os proxectos tropezan

17. *A Espanha ante o "ultimatum"*, cap. V e VI.

18. *A Espanha ante o "ultimatum"*, pp. 111-119.

19. Hai que facer notar que estas verbas non foron recollidas polo Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, ata 1984 namentres que figuran no *Diccionari Català-Valencià-Balear* de Mon. Antoni Alcover e en todos os diccionarios portugueses.

20. O *Tricentenário da morte de Camões*, pp. 376-377.

21. Son moitas as citacións neste senso que recollemos en *El concepto de España y de los españoles*.

22. *A Espanha ante o "ultimatum"*, pp. 118-119.

23. Ibidem, pp. 196-198 e notas 78-84.

cun mesmo obstáculo: as connotacións negativas da palabra "iberismo" con que logo son relacionados e a falta de conciencia por parte española de tales connotacións.

Tórnase así, na realidade inofensivo por exiguo, o iberismo portugués no meirande impedimento para o avantar das relacións luso-españolas no século XIX. E, existe ambigüidade e larganza cando se emprega o termo, non só das relacións políticas senón tamén das económicas e culturais. Porque converte en desacougado e con remorsos o amor que algúns dos nosos veciños experimentan por España. E é que sentimentos moi profundos, con raigañas no sub-consciente colectivo fanos arrepiarse á menor sombra de perigo para a patria. Ó receo de seren considerados polos outros malos portugueses temos de engadir o temor de sentírense eles propios infieis á terra que os viu nacer. Por iso as súas actitudes cara á nación veciña semellan contradictorias e incoherentes deste lado da fronteira, onde o amor ó país irmán non ten por que ser clandestino.

Para entendermos ben ata que punto lles gustaba ou non España a eses iberistas que despois se descubría que non o eran tanto, é preciso ante todo analizar as declaracións que se lles atribúen sen extrapolalas do contexto en que se produciron; estudiar a súa obra, mais tamén a súa vida e as circunstancias políticas —tanto nacionais como peninsulares e internacionais— en què xorde o libro, o artigo, o discurso, ata a carta privada... E é isto o que imos tentar no caso de Oliveira Martins, un dos intelectuais portugueses do século pasado que máis se interesou por todo o español e a quen se debe en boa parte unha concepción global da Península Ibérica —e ata da Península coas súas ex-colonias americanas— que sería despois asumida polos *noventaiochistas* españois[24] e —máis ou menos sulagada— ten pervivido ata os nosos días.

FEBUS MONIZ: 1867

En 1867 aparece o primeiro libro de Oliveira Martins: *Febus Moniz "romance histórico português do século XVI"* —segundo se le no subtítulo—. Escrito en 1866, constitúe unha verdadeira caixa de sorpresas. É en realidade tan ferozmente anti-español como o *D. Jaime* que Tomás Ribeiro publicara en 1862. Mais leva unha *Nota final* que o muda todo.

Febus Moniz, o procurador electo da Cámara de Lisboa que serviu de voceiro ó Brazo Popular nas Cortes convocadas en 1580 polo Cardeal-Rei D. Henrique para decidir cal dos candidatos ó trono portu-

24. Sobre a penetración en España da literatura setentista portuguesa, véxase *A Espanha ante o "ultimatum"*, pp. 163-214.

gués tiña mellores dereitos para herdalo, é ó mesmo tempo a encarnación do patriotismo e do amor ás vellas liberdades portuguesas. "Alto, nobre de formas, a cabeça orgulhosa, uma testa larga, uma diadema de cãs, um rosto de anjo, uma voz terrível! Sublime pelo carácter. Um alma de herói com um coração de virgem¡"[25], defende a independencia nacional mais tamén o dereito do pobo a escoller o monarca. Por iso, negándose a aceptar un soberano estranxeiro, non toma partido por ningún dos dous pretendentes portugueses e di ó Prior de Crato, que se xulgaba unha nova reencarnación do Mestre de Aviz:

> Pelo voto popular, sim! pelo querer do povo, que os reis são os depositários do seu poder! O que eu disse nas Cortes digo-vo-lo a vós, di-lo-ei sempre, porque é verdade e a verdade é absoluta e uma! (...) a eleição do povo, o voto popular deve somente decidir a questão. Quando tivermos escolhido rei que venham estranhos e lhes daremos outra Aljubarrota[26].

A carón del, a súa filla María, doce e idealista, personifica a bondade absoluta. Cireneo do pai no calvario que este está a vivir acepta con resignación todos os padecementos porque se sente culpable —como moitos liberais do tempo en que se escribiu a novela— dun crime histórico: "Não fale em vinganças, meu pai. Sabe se o que sofremos agora não é o castigo do que fizemos? O que dirão de nós aquelas pobres gentes das Índias a quem fizemos tanto estrago?". E, ó argüir o seu proxenitor: "Tens razão, filha! A nossa terra caminhava à perdição... destinou-nos Deus para lhe assistirmos ao funeral! Mas das Índias... das Índias não fales... Não lhes levamos a religião do crucificado, não os iluminamos com a verdadeira luz?", respóndelle: "Pois é com ferro e fogo que se ensina a caridade? Quantas desgraças causamos? a quantas famílias que viviam felizes foi a conquista lançar numa a discórdia, noutra as lágrimas, a viuvez, a orfandade, a morte! Pagamos os nossos crimes!"[27]. Pero, aínda que salvase o seu valor apostólico, Febus Moniz era consciente de toda a podremia que as descobertas botaran sobre Portugal: "Dizes bem, filha... O esplendor das conquistas deslumbrava, mas breve nos vimos cobertos de ouro por fora, chagados e feridos por dentro"[28].

A outra filla, Ana, fría e egoísta, simboliza aqueles portugueses que foron incapaces de supeditar os seus propios intereses ós intereses do país. Entrégase a un español —axente de Felipe II que despois a abandonará cun filliño nos brazos—, máis ca por amor, porque coida conseguir así un casamento vantaxoso, pagando coa dor e coa morte o seu erro de cálculo.

25. *Febus Moniz, Romance historico portuguez do seculo XVI*, 2 vol., Porto, 1867, t. I, p. 11.
26. Ibidem, t. I, p. 32.
27. Ibidem, t. I, p. 154.
28. Ibidem, t. II, p. 94.

O namorado de María, Fernão da Silva —un segundón sen fortuna que se deixa chamar *Fernãozito* polo seductor de Ana, a quen el respectuosamente trata por *Dom Alonso,* mais non chega a venderse—, representa aquela outra parte do pobo portugués que, sen traizoar á patria non ofrecera resistencia á anexión española porque estaba psicoloxicamente desarmado pola admiración que lle inspiraba o país veciño.

Dom Alonso, por último —que é pintado por fóra coas máis brillantes cores ("era esbelto; louros cabelos em anéis lhe caíam até a nuca; tinha a pele branca e pálida, os beiços rosados, os olhos azuis mas azuis vivos e expressivos; a testa alta e bem talhada, o nariz aquilino, a mais bela forma de narizes que a natureza inventou; farto bigode da mesma cor do cabelo que lhe assombreava os lábios, e uma pera cumprida acabava graciosamente o rosto. Era airoso de maneiras, como de quem usa a boa sociedade e dela conhece as regras"[29]) mais de quen se fai un retrato moral moito menos suxestivo ("era um Cristóvão de Moura em ponto pequeno. Dissimulado e cortês por fora, corrupto e devasso por dentro, tal era ele como o emissário castelhano; e, além disso, D. Alonso reunia às qualidades políticas de Moura, o ser fanfarrão e petulante, predicado que os filhos de Castela bebem no berço com o leite das mães"[30])—, é España, como o propio autor se preocupa moi ben de subliñar ó final da novela. "Quedou impune D. Alonso?" —pregunta—. "Lembre-se, amigo leitor (...) que o ficar o castelhano impune é bem natural porque também a Espanha, que tal vez para connosco representasse o papel do triste personagem deste livro, ficou impune por largos anos, ficou impune até que nós, fortificados pela servidão e pela miséria, e sobretudo irritados por ambas, quebrámos os ferros"[31].

Mais pasemos agora á "Nota final", que nos dá a chave do libro. Ademais de "patentear à veneração geral o homen eminentemente cívico, o último dos romãos, Febus Moniz", a novela pretende ser —segundo o autor— "um protesto contra o absorcão dum país por outro, contra o aniquilamento do fraco pelo forte"[32]. Constitúe realmente un alegato non contra España en xeral senón contra a España fanática e despótica de Felipe II, viva aínda naquela segunda metade do século XIX; e o refugo dun proxecto político iberista, monárquico, centralizador e capitaneado por un Xeneral, ó que se contrapón a esperanza nunha federación republicana peninsular, primeiro paso para a europea, e para esa unión de todos os pobos do mundo que remataría cos exércitos e cos armamentos levando á Paz universal.

29. Ibidem, t. I, p. 1.
30. Ibidem, t. I, p. 2.
31. Ibidem, t. II, p. 157.
32. Ibidem, t. II, p. 167.

Imos transcribir algúns dos parágrafos máis interesantes da "Nota":

> É contra o perigo, direi talvez iminente, da absorção do nosso país pelas fauces duma nação de trevas que o Febus Moniz intenta ser um preservativo"[33]. "A fusão da nacionalidade portuguesa com o cadáver da monarquia de Carlos V ser-nos-ia no século XIX incomparavelmente mais funesta do que o foi no século XVI. Então como agora, a Espanha era o mesmo país fanático e despótico; mas então éramos nós os fracos, ela a grande; hoje —ouso dizê-lo— os fortes somos nós, porque somos livres e incomparavelmente menos ignorantes"[34]. "Espanha é o país que mais pronunciadamente significa o passado. Desde que ali se consolidou o absolutismo e dominou a intolerância religiosa, desapareceram como entre nós, as velhas tradições municipais e com elas morreu o espírito de liberdade que havia tornado os iberos uma das raças mais vigorosas da Europa. Embora nos últimos tempos o sangue alagasse a Espanha em nome da liberdade, ela não podia existir ali porque não havia povo; eram súbditos, não cidadãos. Permaneceu fanática e cavalheiresca (...) A influência fatal do caminhar dos tempos, se não operou sobre o fanatismo, porque ele é da sua essência imutável e estacionário, fez uma transformação da ideia cavalheiresca, criou dela o militarismo. É o exército a instituição fundamental da política espanhola"[35]. "Entre os proconsules militares que no presente reinado têm regido a Espanha, e deles talvez é O'Donell, o mais hábil, Espartero o menos desonesto, não existe, porém, dessemelhança. A ambição pessoal, colorida por uma certa máscara de patriotismo, incita-os; a insurreição militar é-lhes o meio; a conivência com a imoralidade e o fanatismo da Corte o sustentáculo no poder; a reacção sanguinária o modo de aniquilarem o adversário vencido"[36]. "A união ibérica —que aos ouvidos de muitos dos nossos vizinhos soa como uma palavra que em si resume para eles a libertação e a fortuna, e a nós como uma palavra que resume a idea da pior das desgraças— seria hoje para a Espanha um erro, para nós, com efeito, o pior dos infortúnios; para os que se embarcassem nela uma perigosa aventura[37].

Cousa ben diferente parecía ser para Oliveira Martins a federación ibérica, non só beneficiosa para os pobos da Península senón a longo prazo fatal, como vemos polo que segue:

> Á Espanha há-de tornar-se dum rebanho um povo (...) O lázaro há-de ressurgir e rejuvenescer ao calor benéfico da ilustração e da democracia (...) Então, quando lhe pudermos chamar irmã, seria Febus Moniz, se vivesse, o primeiro a estender-lhe a mão e dizer-lhe que: —da união é que nascem a força, a economia e a riqueza; e dizer-nos a nós, se porventura repugnássemos: —que o bem dos povos é a suprema lei; que as tradições de inimizades obsoletas e deslocadas são a pior das prevenções; que a união federativa, garan-

33. Ibidem, t. II, p. 173.
34. Ibidem, t. II, p. 172.
35. Ibidem, t. II, p. 169.
36. Ibidem, t. II, p. 170.
37. Ibidem, t. II, p. 172.

> tindo a justa porção de liberdade individual é ao mesmo tempo firme penhor de segurança para os interesses locais, desprezados e oprimidos em todos os governos centralizadores, chamem-se eles repúblicas ou monarquias; que o princípio da associação, base de todo o moderno edifício social, sendo a propia essência da liberdade, não permite os isolamentos industriais ou políticos; que as grandes aglomerações de propiedade e de poder sucederam às infinitas divisões de ambos, e que é a associação que, na política como na propiedade, lhe há-de dar unidade e força". "Ontem a Espanha era um cadáver. Ligar-nos a ela era o mesmo que morrermos nós. Mas hoje não. A união, além de útil, é fatal. A Espanha, como vós, como todos os países não tem limites. Todos somos homens, a nossa pátria chama-se a terra, a nossa crença nós mesmos, a nossa política fraternidade (...) Hoje —SIM. E sim porque a união é a paz, a fartura, a economia, a felicidade. E sim porque à vossa união, povos da Ibéria, como à união de todas as grandes famílias européias, sucederá a união universal das nações num pacto supremo e sublime; à federação parcial das províncias seguir-se-á a federação geral dos países. E sim porque de nascer o dia do cumprimento duma obra tal há-de resultar, além de tudo, o acabamento das guerras, e, com a impossibilidade delas, o assistirmos à morte dos exércitos permanentes, ao desarmamento geral, porventura a medida mais urgentemente reclamada pelo bem estar da Humanidade[38].

Cando, en 1866, Oliveira Martins escribe o *Febus Moniz* contaba 21 anos, mais era xa home casado e con nai e irmáns máis novos que manter. Namentres, o que máis tarde se convertería no seu mellor amigo, Antero de Quental, ceibe de problemas materiais, polemizaba na máxica e case irreal Coimbra daquel tempo co entón Pontífice máximo das Letras Portuguesas, Castilho, encol do *bom senso e bom gosto*, Joaquim Pedro ía diariamente traballar na firma lisboeta Ellicott, Abreu & Cia, onde gañara de tal xeito a confianza dos patróns que nada se facía sen contar co *Oliveirinha*. Orfo de pai ós 12 anos, con menos de 15 tivera xa de procurar emprego, polo que nunca fixo un curso regular. A súa cultura era completamente autodidacta e apoiábase en boa parte na experiencia, abranguendo coñecementos de carácter técnico ademais dos humanísticos ou puramente científicos. Aínda non entrara en contacto cos intelectuais —Antero, Eça de Queirós, Manuel de Arriaga, Teófilo Braga, Batalha Reis, Luciano Cordeiro, Guerra Junqueiro, Ramalho Ortigão— que formarían con el a flor e nata da chamada xeración do 70, mais vémolo xa sensible á política e convencido de que a Historia é Mestra da Vida. Preocupado pola posibilidade de que se producise a curto prazo a unión ibérica baixo o cetro dun Braganza (non esquezamos que 1866 é o ano en que, tras da fracasada sublevación do 2 de xaneiro, Prim procura co seu exército refuxio en Portugal, sendo pouco despois expulsado do país cun grande escándalo xa que as súas manifestacións non xustificaban tal medida, atribuída

38. Ibidem, t. II, pp. 174-75.

pola opinión pública portuguesa ó receo que inspiraba ás autoridades lusitanas a coñecida ideoloxía iberista do Xeneral), rexéitaa abertamente, contrapondo a ela unha república federal. ¿Mais era Oliveira Martins un entusiasta da federación das repúblicas ibéricas ou simplemente a aceptaba porque a vía arredada e non se sentía con coraxe de abondo para combater o mito progresista de que todo tendía á unidade?

DO PRINCIPIO FEDERATIVO: 1869

En setembro de 1869 —destronada xa Isabel II e con D. Angel Fernández de los Ríos en Lisboa a tratar de convencer os portugueses das vantaxes que para eles se derivarían da aceptación da coroa española por parte do ex-rexente D. Fernando de Coburgo, xa que non do propio D. Luís I— Oliveira Martins publicará no *Jornal do Comércio* un artigo —"Do Princípio Federativo e sua aplicação à Península Hispânica"— en que desenvolve a doutrina exposta na "Nota final" do *Febus Moniz*, da que transcribe unha boa parte.

Despois de facer un estudio comparativo entre a organización actual das monarquías e a das repúblicas federais (das que os Estados Unidos e Suíza constituían exemplos eximios), analiza o pasado e o presente de España e Portugal, para quen "a monarquía constitucional, transição talvez aceitável num país ilustrado, é" —segundo el— "o pior dos sofismas"[39] ("na Espanha (...) descambou num terrorismo militar; em Portugal... sabemo-lo todos em que miséria tem caido"), chegando á conclusión de que, se "uma revolução feliz libertou a Espanha duma dinastia odiosa"[40] —unha revolución que tivera a virtude de revelar "um povo diferente da horda de caníbais que a monarquia bourbónica e o militarismo apresentavam à Europa"[41]—, España non podía aceptar de novo un réxime de fatais consecuencias que coñecía: "A memória de Juan Padilla pede reparação: a liberdade de Espanha unicamente realizável pelo desmembramento do colosso em indivíduos naturais, pela união federal de todos eles"[42]. Realmente na federación residía para Oliveira Martins a solución da crise económica e política que sufría non só a Península Ibérica senón a Europa toda. Por iso a constitución dunha España federal sería "o primeiro passo nesta estrada de salvação"[43].

Para o xove escritor a centralización do poder e a acumulación de territorios que se foran producindo na Península durante toda a Idade Media eran os responsables da nosa decadencia. Porque ata modificaron o carácter do pobo, trocando a súa bravura en ferocidade, a súa fe

39 e 40. Oliveira Martins. *Obras Completas*. Jornal. Lisboa, 1960, p. 34.
41. Ibidem, p. 40.
42. Ibidem, p. 34.
43. Ibidem, p. 42.

en fanatismo. Nos primeiros séculos da Reconquista, España presentábase como "uma grande confederação onde cada Estado se rege a si por suas assembleias e todos estão ligados por uma ambição, um interesse, uma crença únicos: a espada, a libertação e a cruz"[44]. "A guerra tornava todos irmãos, a conquista dava repasto abundante para todos. O fidalgo como o vilão sentiam igualmente o orgulho de *cristãos* e a nobreza da arma que ambos empunhavam"[45]. Nos últimos tempos, en troques, os pobos pasarían como cousas de señor en señor.

É curioso observar a valoración que fai Oliveira Martins neste artigo da invasión mahometana. Para el tería sido "o sucesso mais fértil em consequências felizes"[46] de toda a historia de España, e non só en si senón tamén por ter dado lugar á Reconquista:

> Tolerantes, os árabes permitiran ao povo a elaboração moral pela liberdade religiosa; cultos, ilustraram-lhe o espírito pelas suas luzes; cavalheirescos, amaciaram-lhe a rudeza do carácter; políticos permitiram-lhe o bem estar, a propiedade e a riqueza; e inimigos da religião e da raça, deram lugar a que o génio independente, fogoso e crente dos peninsulares se retemperasse numa luta de gigante[47].

A DICTADURA DE SALDANHA: 1870

A este artigo —que sería moi eloxiado por Teófilo Braga— seguirá outro sobre "O golpe militar de 19 de Maio de 1870 e a Ditadura de Saldanha", aparecido nese mesmo mes nun efímero xornal —*A República*— que funda para subsistir ó disolverse por morte dun dos socios a firma na que traballaba. Despois de denunciar o propósito do vello Mariscal de gobernar —conxuntamente con Prim— a Península Ibérica durante a longa minoría do Príncipe Real D. Carlos (en quen abdicaría o seu pai, D. Luis I, o trono portugués e que sería electo para o español co beneplácito de todos os partidos levando como dote Portugal) afirma: "Para Portugal só há duas soluções: a República, a queda e a liquidação da Monarquia, ou a venda a Espanha. Nós pregamos hoje a primeira, e combateremos por ela amanhã. Saldanha adoptou a segunda"[48]. De aí que —segundo Oliveira Martins— os verdadeiros portugueses non poidan ser máis que republicanos e loitar "contra uma união com a monarquia espanhola que nem a História nem a opinião justificam"[49]. Do vello soño da federación ibérica que se albiscaba na "Nota Final" do *Febus Moniz* e no artigo do *Jornal do Comércio* resta a penas esta frase ambigua:

> Abraço, união íntima com todas as nações livres, queremo-la decerto, quando essa união for tal que ninguém possa esmagar abraçando[50].

44. Ibidem, p. 30.
45, 46 e 47. Ibidem, p. 29.
48. Oliveira Martins. *Obras Completas. Política e História.* Lisboa, 1957, 2 vol., t. I, p. 120.
49 e 50. Ibidem, p. 130.

A IDA A ESPAÑA: 1870

O 3 de agosto dese mesmo ano ten lugar a ida de Oliveira Martins a España co enxeñeiro Enrique Ellicott para ocupar o posto de Administrador das Minas de Santa Eufemia na provincia de Córdoba. Os seus amigos do Cenáculo tentaran facelo desistir do propósito porque un deles —Augusto Soromenho— sabía por persoas da familia o difíciles que eran as condicións de vida nas estribacións de Serra Morena e nin Joaquim Pedro nin a súa dona eran persoas moi fortes. Efectivamente, o noso historiador collerá un paludismo que xa non o vai abandonar nunca, pero, aínda así, os catro anos que permanece, non sabemos se na vila de Santa Eufemia (que contaba entón cuns 150 lares) ou, a carón da mina, na aldea chamada Minas de Santa Eufemia (con 49 lares e 209 habitantes en 1910, tal vez alguns máis naquel tempo), resultan enormemente fructíferos para el. Perde a palidez do home de cidade e robustécese coa práctica da caza e das longas camiñadas a que o convida a serra (para chegar a Almadén —onde prega que lle envíen a correspondencia e de onde partirá, rodeado dun gran séquito de traballadores, en 1874 rumbo á súa patria— hai que cruzar moitas montañas, e para chegar á cabeza de partido —Hinojosa del Duque— colinas e unha gran chaira); ten tempo para escribir ós amigos (a algúns dos cales —Antero de Quental, por exemplo— recibe na súa casa) e para satisfacer a paixón da lectura que tanto amedrentaba á nai cando, de rapaz, ía traballar despois dunha noite enteira sen durmir cun libro na man; e quédalle aínda vagar para dar renda solta á súa vocación de escritor: a *Teoria do Socialismo*, *Portugal e o Socialismo* e *Os Lusíadas: ensaio sobre Camões e a sua Obra* nacen en Santa Eufemia. E, ademais de proporcionárenlle coñecementos prácticos de enxeñería que lle permitirán, cando abandone o cargo, traballar como enxeñeiro no ferrocarril de Porto a Póvoa de Varzim, daranlle esa experiencia do proletariado real que en van tratou de adquirir Antero empregándose en París como tipógrafo.

Hai que engadir a isto que a súa permanencia en España coincide cun dos períodos máis interesantes e movidos de toda a nosa historia. Pois, aínda que residise nunha aldea, Oliveira Martins non puido permanecer alleo a feitos tan rechamantes como o asasinato de Prim, a elección como monarca de Amadeo de Saboia e a súa abdicación, a proclamación da Primeira República e as súas fluctuacións do federalismo ó centralismo, o golpe de Estado do Xeneral Pavía, o pronunciamento de Martínez Campos e a restauración dos Borbóns. Se a guerra carlista lle ficaba lonxe, e máis aínda a de Cuba, a insurrección cantonal antinguía a propia provincia en que moraba. E a capital dela fora sede, a finais de 1872 e principios do 73, dun Congreso da Federación Rexional da Asociación Internacional de Traballadores en que —triunfantes as teses bakunistas— se avogara "por la destrucción de todo poder político".

TEORIA DO SOCIALISMO: 1872

É natural que teña que ver coas súas vivencias españolas o feito de que na súa proudhoniana *Teoria do Socialismo*, aparecida en 1872, Oliveira Martins se mostre desilusionado do federalismo republicano. Mentres outros membros da Xeración do 70 se manteñen fieis ata finais de 1873 á primitiva simbiose ideolóxica republicano-socialista que fixera en maio dese ano escribir ó que sería despois gran líder republicano Teófilo Braga: "Trabalha aqui a Internacional e já há um movimento dos seus três mil operários; é o que me alegra e oxalá se incendie isto depressa"[51], e un pouco máis tarde ó sempre socialista Antero: "Somos republicanos porque, se não compreendemos que haja república verdadeira fora do socialismo, não compreendemos igualmente que fora da república possa o socialismo realizarse completamente" [52], Joaquim Pedro afirma na referida obra que "o federalismo, sem uma revolução social que destrua as criações deste meio Século e dê uma forma adequada ao novo mundo da indústria, é uma volta aos períodos primitivos da história porque é a organização das oligarquias locais"[53].

PORTUGAL E O SOCIALISMO: 1873

Ainda que en *Portugal e o Socialismo* (case un segundo tomo da obra anterior) son escasas as alusións a España, algo do receo que deberon inspirarlle —coñecidos *in vivu*— os movementos revolucionarios populares que se produciron en Andalucía no tempo en que vivía alí parece reflectirse nas seguintes verbas: "em Espanha (a monarquía constitucional) deu de si um sistema de ditaduras militares que, sucedendo-se como abismo que invoca a outro abismo, levaram a nação à ditadura da plebe em que está entrando" [54]. A partir daquela a preocupación de Oliveira Martins pola Península Ibérica en xeral e España en particular revestirá un carácter predominantemente cultural, ata que, inmerso de cheo na loita política, as relacións hispano-portuguesas o atingan como home de partido.

SOCIALISMO E DEMOCRACIA: 1874

En directa relación coas súas vivencias da república española do 73, posto que a utiliza para exemplificar, está o artigo *Socialismo e Democracia* que Oliveira Martins publica a principios de 1874 no xornal

51. Bruno Carreiro, José. *Vida de Teófilo Braga*. Coimbra, 1955, p. 72.

52. Bruno Carreiro, José. *Antero de Quental. Subsídios para a sua biografia*. 2 vol., Lisboa, 1948, t. I, p. 333.

53. *Teoria do Socialismo*. Lisboa, 1872, p. 164.

54. Oliveira Martins. *Obras Completas. Portugal e o Socialismo*. Lisboa, 1953, p. 204.

A Democracia. Como proba de que a Liberdade pouco valía sen Igualdade, de que unha revolución tiña que ser ó mesmo tempo política e social, analiza o acontecido en España despois da queda do trono de Isabel II.

> Porque é que a República, fatalidade impreterível da História Contemporânea, e porque é que o radicalismo político, proclamado na Constituição de 1868 (a mais abstractamente filosófica das constituições nacionais europeias) deram de si a reacção armada dos carlistas, a insurreição cantonal e, consequência de ambas, a proclamação do estado de sítio, a ditadura e a abolição dos direitos individuais?"[55]

pregúntase. E chega a conclusión de que

> para não liquidar a dívida, reformar o imposto abolir a empregomania; para não atacár a ourolatria, a revolução arruinou-se [56] (...) Quando a mónarquia caiu —*di*— as populações rurais da Espanha ocidental pegaram de escopeta e foram-se aos latifundia dividendo-os entre si. Comunismo! —gritaram em coro por toda a parte os conservadores—. Mas é que na máxima parte essas pro-priedades tinham sido bens municipais por muitos séculos (...) Porque não foi a República examinar, nos cartórios das províncias o sem número de expedientes adoptados pelos sátrapas do constitucionalismo espanhol para se apropiarem dos comunes municipais?[57].

OS POVOS PENINSULARES E A CIVILIZAÇÃO MODERNA: 1875

En 1875, de regreso á patria para traballar co Enxeñeiro Ellicott e o Barón de Kessler na construcción do ferrocarril do Porto á Póvoa de Varzim e Famalicão, Oliveira Martins publica un longo artigo sobre "Os Povos Peninsulares e a Civilização Moderna" no primeiro número dunha revista bilingüe, de iniciativa portuguesa e dirixida por Antero de Quental e Jaime Batalha Reis, que se chamaba a *Revista Ocidental.* O obxectivo desta revista —destinada non só ó público peninsular senón tamén ó hispanoamericano e que reunía a case totalidade dos organizadores das Conferencias Democráticas do Casino de Lisboa (Antero, Batalha Reis, Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Salomão Sáragga, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Manuel de Arriaga, Guilherme de Azevedo e Germano Meireles; faltan Teófilo Braga e Adolfo Coelho), outros escritores portugueses pertencentes a diferentes xeracións (como Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro, Gonçalves Crespo, Pinheiro Chagas, João de Deus, Bulhão Pato e até o venerable e venerado Alexandre Herculano) e intelectuais españois (como Pi y Margall, Rafael María de Labra, Cánovas del Castillo, Patricio de la

55. Oliveira Martins. *Obras Completas. Politica e História.* t. I, p. 187.
56. Ibidem, p. 191.
57. Ibidem, p. 189.

Escosura ou Jacinto Octavio Picón)— era, segundo unha declaración programática anónima mais que sabemos obra de Antero

> definir nos seus elementos precisos os caracteres gerais da nossa individualidade e os elementos que tornam natural a autonomia intelectual da Espanha, de Portugal, da América Espanhola e do Brasil, e os dos grupos ainda diversos que estes quatro povos encerram decerto

posto que

> umaunidade superior de carácter e uma atitude idêntica em face do movimento moderno reunem assim num grupo natural as nações do ocidente da Europa e os povos que foram prolongar na América, decerto modificando-o, o mesmo espírito e a mesma situação[58].

Fundamentalmente optimista porque coida estar a vivirse o final dunha época de transición moral necesariamente utilitaria que se aviña moi mal co carácter dos pobos peninsulares, que tiveron de ceder a iniciativa ós anglosaxóns, e convencido de que "a História é para as ciências sociais o que as ciências elementares físico-químicas são para as da vida: instrumento de dedução" [59], Oliveira Martins tenta neste traballo, adiantándose ó que despois faría na súa *História da Civilização Ibérica*, pescudar no pasado as causas da grandeza e da posterior decadencia de Portugal e de España, dun xenio que se contrapón ó dos outros países europeos aínda recoñecendo que existen diferencias nos matizes. "O sentimento afectivo, o sentimento heroico" —di— "são mais suaves, mais tristes, mais graves e dignos, mais amplos, mais iguais, mais épicos nos portugueses; mais dramáticos e ruidosos nos espanhóis"[60]. Para el o heroismo constitúe "o alicerce de todos os caracteres verdadeiramente peninsulares, desde Trajano até Filipe II ou D. João III, os heróis da treva. Heroismo espartano o de D. João de Castro, o Forte, Leónidas da Índia; de Afonso de Albuquerque, o Terribil, lendário viso-rei; de Camões, o Virgílio da civilização moderna; heroismo ateniense, como o de Temístocles em Salamina, o de Pizarro, o audaz aventureiro, quando conquista, ele só, o Peru; o de Ercilla, que canta como Homero, não como Virgílio, as campanhas dos espanhóis na América"[61]. Pero aínda que sexa "o princípio que dá unidade ao sistema de caracteres nacionais dos povos espanhóis"[62], non hai dúbida de que estes caracteres difiren dunhas partes a outras da Península:

> Grave, solene, religioso em Portugal e nas provincias (íamos dizer nações) do Norte da Espanha —na Galiza, no Aragão, em Lião, na Biscaia, nas Astúrias—: são os espartanos da Península; aventu-

58. Antero de Quental. *Prosas*, 2 vol., Coimbra, 1926, t. II, p. 274.
59. Oliveira Martins. *Obras Completas. Política e História*, t. I, p. 229.
60. Ibidem, t. I, p. 226.
61 e 62. Ibidem, t. I, p. 220.

reiro, folgazão e artista, por um lado; sofista, declamador e buliçoso pelo outro— na Estremadura, na Andaluzia, na Catalunha—: são os atenienses. As fartas, as largas campinas da Mancha e da Castela, vastos celeiros onde as messes soalham as planícies extensas e desertas, que o sol doira cada ano, são a Beócia desta anfictionia que na Idade Média teve na Europa o papel da antiga[63].

Pero "tão rica de dotes naturais, tão vantajosamente colocada no meio dos acontecimentos tumultuosos que revolviam a Europa, como e por que foi que a Península não pôde tirar do heroismo uma filosofia, e do municipalismo, dos parlamentos, das *hermandades* e da monarquia electiva uma constituição política? Como e porque foi que, após o esplendor da Idade Média, após o deslumbrante pôr-do-sol das descobertas e conquistas, caiu num delírio de loucura religiosa, num abismo de protérvia política, numa dissolução moral e depois na anemia que tem vindo arrastando até ao século XIX?"[64] —pregúntase—. E a súa resposta é que por —incapaz de medios termos— ter tirado as últimas consecuencias

ao princípio da Cruz, onde colocara a sua *empresa*, e à ideia do imperador, que fora quem organizara, nos municípios, o terceiro estado [65]. O direito romano, tal como o divulgaram na Europa os juristas de Bolonha, conduzia, pela absorcão dos foros locais, a Carlos V; da mesma forma o Cristianismo conduzia à Inquisição[66].

Como seis anos antes en *Do Princípio Federativo,* Oliveira Martins afirma neste artigo:

A invasão árabe é, sob todos os pontos de vista, a maior fortuna histórica da Península. Pelo que lhe deu e pelo que lhe evitou[67]. O árabe que, pela injecção de ideias, de instituições, de costumes, de palavras e de sangue, dava um tom novo e original à Península, evitava que ela caísse nos moldes sombrios e tristes, onde a Europa central tivera de cair despois da desmembração do Império[68].

É claro que, nun artigo escrito para uma revista que pretendía —con palabras súas— "representar perante a Europa o génio dos povos que habitam a península ibérica e dos que, filhos dela, foram acampar na América Meridional" [69], Oliveira Martins non ía renegar das Descobertas, ás que chama "coroa do nosso espírito, a nossa glória passada e a âncora do nosso futuro" [70] e que califica de "epopeia maior do que Tróia, maior do que a romana"[71], aínda que recoñecendo

63. Ibidem, t. I, p. 220.
64. Ibidem, t. I, p. 223.
65 e 66. Ibidem, t. I, p. 224.
67. Ibidem, t. I, p. 221.
68. Ibidem, t. I, p. 222.
69. Ibidem, t. I, p. 217.
70. Ibidem, t. I, p. 225.
71. Ibidem, t. I, p. 229.

que contribuíron a cavar a sepultura dos pobos peninsulares, tese anteriana que desenvolverá na súa posterior *História da Civilização Ibérica.*

HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO IBÉRICA: 1879

E damos un salto na vida e na obra de Oliveira Martins ata chegarmos a maio de 1879 en que aparece un dos seus libros máis suxestivos e que maior repercusión ía ter en toda a Península: a *História da Civilização Ibérica.*

Con el Oliveira Martins —que, como director técnico e administrativo do ferrocarril do Porto a Póvoa de Varzim e Famalicão, moraba na Capital do Norte— inicia unha fecundísima etapa de publicación de volumes históricos alternados con outros de divulgación antropolóxica que dará lugar a títulos tan importantes como, ademais da citada *História da Civilização Ibérica, História de Portugal* (1879), *O Brasil e as Colónias Portuguesas* (1880), *Portugal Contemporâneo* (1881), *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva* (1881) e *Sistema dos Mitos Religiosos* (1882).

Deixando para as obras que teñen como tema a historia do seu país o debuxo dos personaxes e escenarios históricos, na *História da Civilização Ibérica* o noso historiador trata de analizar o sistema de institucións e de ideas da sociedade peninsular considerada como un todo.

> A sociedade portuguesa, como molécula que é do organismo social ibérico, peninsular ou espanhol —estas três expressões têm aqui um alcance equivalente— obedeceu nos seus movimentos colectivos ao sistema de causas e condições próprias da história geral da Península Hispânica. Por isso procurámos sempre (na História da Civilização Ibérica) indicar o modo pelo qual as leis gerais se realizavam simultaneamente nas duas nações espanholas: duas porque a história assim constituiu politicamente a Península

dirána "Advertência"[72] preliminar da súa case coetánea *História de Portugal.*

A *Historia da Civilização Ibérica* está formada por cinco libros e unha Introducción adicada a *O territorio, A raça, O carácter e a história.* A xeografía é para Oliveira Martins unha das causas de

> as graves diferenças que, segundo as regiões, distinguiram os espanhóis na história e os distinguen ainda hoje, mantendo visíveis caracteres etnológicos nem sempre fáceis de determinar nas suas afinidades[73].

Porque

> nada se parece menos com o castelhano grave e indolente, observa um moderno historiador da Espanha, do que o andaluz fanfarrão e

72. Oliveira Martins. *Obras Completas. História de Portugal.* Lisboa, 1968, p. 9.

73. Oliveira Martins. *Obras Completas. História da Civilização Ibérica.* Lisboa, 1954, p. 13.

> leviano. Sob as mesmas condições físicas de posição e clima, vemos o catalão industrioso que esquadrinha todos os cantos do mundo em busca de fortuna, e o valenciano cabisbaixo e sedentário que não sai da sua viçosa *huerta*, desse torrão que seus avós já cultivaram. Vem despois o galego, paciente e laborioso, a oferecer por toda a parte o trabalho dos seus braços e os seus ombros possantes para a carga. Ao lado do aragonês, nobre e altivo nos seus farrapos, encontramos o biscainho, vivaz, sacudido, tão vaidoso dos seus *fueros*, quanto o de Aragão o é da sua antiga e atrevida advertência aos reis, si non, non! E nós proprios portugueses, não somos tão diversos, os do Minho, praticamente laboriosos mas obtusos, cheios de teima e prosápias, que formámos sobre um chão de granito um prado, como uma Irlanda, a formigar de gente, dos do Sul, bizarros como castelhanos? dos do extremo Algarve, verdadeiros andaluzes?[74].

Mais, por enriba das diferencias, a historia pon de manifesto

> a existência dum pensamento ou génio peninsular, carácter fundamental da raça, fisionomia moral comum a todas as populações de Espanha; pensamento ou génio principalmente afirmado dum lado no entusiasmo religioso que pomos nas coisas da vida, doutro no heroísmo pessoal com que as realizamos[75].

Tamén atribúe o noso autor á xeografía —que destinou a Península a campo de batalla entre pobos procedentes do Norte de Europa e pobos vindos da África— a responsabilidade do atributo máis característico do pobo español: a súa "hombriedade", de orixe bereber. En España —di— "a submissão dos vassalos radica-se no orgulho porque, se para cada espanhol o monarca é um chefe, é também, como homem, um igual; em vez de se curvarem perante o trono, sentem-se reis". "Somos hidalgos como el-rei... dineros menos!" "Assim a *obediência* dos místicos revela uma tensão de ânimo heróica, e, de rastos diante do altar, os crentes sentem-se deuses no fundo da sua alma"[76]. Mas o feito de poder coexistiren no xenio español unha servidume formal cunha independencia conxénita nunca fora ben entendido polos historiadores estranxeiros, que negaron esta última ou chegaron á conclusión de que España vivira sempre escravizada. ¿Mas como aceptar que toda a historia de España, desde os romanos, teña sido un erro? "A Espanha não foi um monstro, embora fosse um colosso"[77]—afirma o noso historiador—. Cando nos fins da Idade Media se dá a consolidación das monarquías peninsulares

> Os reis obram agora como Príncipes, com a consciência de que a soberania de que estão revestidos é inerente a uma coroa simbolicamente expressiva da soberania da nação[78].

74. Ibidem, p. 12.
75. Ibidem, p. 13.
76. Ibidem, p. 28.
77. Ibidem, p. 33.
78. Ibidem, p. 192.

A España do s. XV é en realidade

> uma democracia a que a monarquia preside[79]. O povo aplaude a eliminação dos privilégios e o abatimento dos grandes, e os actos dos monarcas exprimen a vontade unânime da nação. Por isso são verdadeiramente adorados[80].

Chega así o cume da historia peninsular. "Católica, monárquica, a constituição da Espanha toda de espanhóis está acabada. Cercada pelo Oceano e pelo Pirenéu, a Península é um gigante em cujo seio fermenta a vida: tem os braços vigorosos, a cabeça ardendo em Deus, o coração a pular de ambições"[81]. E dáse como unha especie de síntese da enerxía colectiva que encarna en individuos privilexiados:

> Diante da primeira explosão da força e do génio espanhol tudo cede: nada pode resistir aos braços heróicos dirigidos pela crença ardente[82]. Cada um dos seus membros é um grande homem. É Jiménez, é Loyola, é Camões, é Colombo, é Cortez, é Gama, é Pizarro, é Albuquerque, é Calderón, é Santa Teresa, é Lope, é Cervantes, é Murillo, é Ribera, é Torquemada o feroz inquisidor, é o duque de Alba beato e desapediado capitão —é Filipe II e é João III, temerários monarcas que reduziram seus reinos a cinzas em holocausto à quimérica pureza da fé[83].

Mais ¿De onde provén ese extraordinario caudal de enerxía que —segundo o autor— revelan as empresas españolas e portuguesas do s. XVI? —preguntaranse os lectores—. Do misticismo —respóndelles:

> O español encontrou no misticismo um fundamento para o seu heroismo, e fez do amor divino a melhor arma para o seu braço. Em vez de se deixar absorver pelo céu, trouxe para dentro de si a divindade; ganhando assim uma força mais que humana, porque a energia da sua vontade se tornou para ele a vontade de Deus encarnada em homens[84].

No Concilio de Trento foi "ainda o individualismo peninsular", —di Oliveira Martins

> por audaz e paradoxal que isto, à primeira vista, pareça— que salvava a Europa do plano-inclinado escorregadio da predestinação[85]. À custa da obediência, o católico, para o qual a virtude consistia nas boas obras e na escolha entre o bem e o mal, sentia livre em si essa mola interior que o engrandecia e o tornava capaz de subir até Deus. O protestante, levantando-se contra a autoridade da Igreja, ganhava uma aparente liberdade —mas só aparente, porque era apenas disciplinar e dogmática. A predestinação e a graça do Cristo, em nome dos quais negava o poder do Papa, caíam sobre o rebelde, e, quebrando a mola interior da independência moral, redu-

79 e 80. Ibidem, p. 193.

81, 82 e 83. Ibidem, p. 210.

84. Ibidem, p. 213.

85. Ibidem, p. 237.

> ziam-no a uma servidão transcendente. Será ousadia ou quimera ver na influência destes dois modos de encarar o destino do homem a causa principal dos caracteres do domínio e influência que protestantes e católicos exerceran no Mundo? Parece-nos que não. O catolicismo deu heróis. O protestantismo deu sociedades sensatas, felizes, ricas, livres no que respeita às instituições e à economia externa mas incapazes de nenhuma acção grandiosa...[86].

As causas da decadencia dos pobos peninsulares —que xa en 1871 preocuparan a Antero de Quental ata o punto de escollelas como tema da súa segunda conferencia no Casino de Lisboa— constitúen tamén obxecto de reflexión para Oliveira Martins, que dedica a elas a parte VII do Libro IV da *História da Civilização Ibérica*, réplica en certo modo dun historiador profesional á tese simplista do eximio poeta. Das tres que sinalara Antero (unha de orde moral —a transformación do Catolicismo no Concilio de Trento—, outra de orde política —a implantación do Absolutismo monárquico despois da destrucción das liberdades locais— e unha terceira de natureza económica —as descobertas e conquistas de terras lonxanas) acepta soamente a última, aínda que recoñecendo a grandiosidade dunha empresa que deixou case exangüe a Península mais mudou a vida do Vello Mundo dun xeito incrible. Fomentando o espírito moderno e diminuíndo a importancia das cuestións relixiosas, ademais de esgotala materialmente e afastala do escenario europeo, as descobertas e conquistas de terras distantes foron as principais reponsables do decaer da Península desde o século XVII ata o momento en que escribe o autor. Decaer que constituía na realidade algo fatal pois tiña raigañas nas mesmas virtudes que deron orixe ó esplendor das nacións ibéricas nos seus mellores tempos.

> O Individualismo dera os grandes homens —agora dá apenas miseráveis que, afectando a grandeza num luxo perdido, pensam que o ouro e a dissolução bastam para criar e manter uma aristocracia. O Jesuitismo, ou antes o movimento místico donde ele saíra, fora a íntima fibra, a mola interior da energia peninsular— e agora é apenas uma religião de obediência, e uma escola de sistemática perversão. As conquistas foram a empresa que os dois sentimentos anteriores levaram a executar —e agora são apenas a sentina que vasa sobre a Península um ouro corruptor, o estigma da escravidão, a sífilis, o amor da ociosidade, a desordem dos costumes[87].

¿Cal é o porvir dos pobos ibéricos? ¿Hai algunha esperanza para eles nos próximos tempos? Aínda que non sexa isto o que comunmente se pide a un historiador, Oliveira Martins, home de acción que de alí a poucos anos entrará no xogo político, antigo revolucionario desenganado xa do Federalismo e da República burguesa, trata de res-

86. Ibidem, p. 220.

87. Ibidem, p. 288.

pondelas espreitando no horizonte sinais que permitan albiscar o futuro. E atopa para as xentes de Iberia unha misión que cumprir: a de apóstolos do Socialismo.

> A Espanha foi por todo o sempre uma democracia" —*di*—. Era-o na sua existência de tribu; foi-o sob o regime municipal romano. A invasão das instituições germânicas aristocráticas não pôde destruir a anterior constituição da Espanha nem fundar no seio dela o regime da hereditariedade e da casta, como o fundava no resto da Europa. Este facto social-histórico, combinando-se com o carácter da raça, com a nobreza, o orgulho e a independência pessoal, fez da Península uma democracia —ora militar, ora eclesiástica, ora monárquica, ora oligarquicamente governada[88]. Reconstituir a sociedade na democracia é mais sólido por isto. É mais eficaz porque resolve as questões económicas que o regime das burguesias levantou na Europa Central com o desenvolvimento da riqueza e que se levantarão na Península tanto mais quanto maior for o progresso da sua instrução e das suas indústrias[89].

E engade:

> A história não é profecia; mas o estudo das idades passadas deixa entrever muitas vezes as probabilidades futuras; e, quando, através de todas as crises, no meio dos ambientes mais sistematicamente adversos, observámos que o heroismo peninsular soube vencer tudo com a sua indomável energia somos levados a crer que o papel de apóstolos das futuras ideias está reservado aos que foram apóstolos da antiga ideia católica[90].

HISTÓRIA DE PORTUGAL: 1879

Cinco meses despois da *História da Civilização Ibérica* aparece, como segunda parte ou complemento dela, a *História de Portugal* de Oliveira Martins. Para descubrir a razón última que explique a supervivencia da súa patria como Estado tras a unificación dos outros reinos da Península, o autor analiza os tres elementos que coida decisivos neste terreo: a xeografía, a raza e as necesidades do equilibrio internacional. Nin a xeografía nin a raza —di— xustifican a independencia portuguesa como pretenden algúns historiadores. Dun lado e outro da raia fronteiriza atopamos tipos humanos semellantes e, en troques, existen nos dous reinos diferencias ben visibles entre as poboacións do Norte e do Sur do país. En realidade, se hai algo que caracterice o xenio portugués fronte ó español é precisamente a ausencia de rasgos moi pronunciados:

> Há no génio português o que quer que é de vago e fugitivo que contrasta com a terminante afirmativa do castelhano; há no heroismo lusitano uma nobreza que difere da fúria dos nossos vizinhos;

88 e 89. Ibidem, p. 316.
90. Ibidem, p. 317

há nas nossas letras e no nosso pemsamento uma nota profunda ou sentimental, irónica ou meiga que em vão se buscaria na história da civilização castelhana, violenta sem profundidade, apaixonada mas sem entranhas, capaz de invectivas mas alheia a toda a ironia, amante sem meiguice, magnánima sem caridade, mais que humana muitas vezes, outras abaixo da craveira do homen, a entestar com as feras[91].

Esta falta de razóns xeográficas ou étnicas non debe, porén, causar inquedanza ós patriotas portugueses, a quen apoian sete séculos de historia.

> A independência dos povos assenta sobretudo na vontade colectiva: tal foi a base da nossa, tal continuará a ser, se com a vontade tivermos o juízo correspondente. Sem ele, o querer é apenas um capricho[92].

PORTUGAL CONTEMPORÂNEO: 1881

N seu *Portugal Contemporâneo*, Oliveira Martins (que adica 15 páxinas a facer unha pequena historia do iberismo lusitano) considera o problema de se tería sido a protección británica a que mantivera a independencia portuguesa, para chegar á seguinte conclusión:

> Não decerto. Defende-nos a desordem da Espanha (...) Defende-nos também, vagamente, a História com os seus sete séculos tão fustigados pela retórica, com a língua diferenciada, com uma dinastia, com um Camões, até com o estalar dos foguetes e frases nos Primeiros de Dezembro. Tudo isso tem o seu valor, embora muitas vezes o perca pela mania de desproporcionar tudo, grave sintoma do nosso juizo avesso[93].

Ademais, polo seu tamaño —engade—, Portugal resulta difícil de dixerir por España. Non é pequeno de abondo como para ser asimilado sen serios trastornos dixestivos nin tan grande como para establecer con el unha relación de carácter dual. Hai aínda o problema da capital, Lisboa, excéntrica como Nova York:

> Lisboa, que a geografia destinou para majestoso porto da Península, tornou-se pelos acasos da História o maior embaraço á unificação dos Estados Peninsulares. Sobre o seu porto, ancorou Portugal como uma cabeça de gigante num corpo de pigmeu, e daí lançou braços pelo mundo transatlântico. Vieram inimigos posteriores, com armas aceradas cortar os tentáculos desse monstruoso pólipo do século XVI mas ficou a cabeça ainda e o pigmeu[94].

91. Oliveira Martins. *Obras Completas. História de Portugal*, p. 19.
92. Ibidem, p. 58.
93. *Portugal Contemporâneo*, t. III, p. 30.
94. Ibidem, t. III, p. 306.

Pero, aínda que algúns coiden que o problema pode resolverse coa "fantasia federal"[95], "prato requentado da cozinha revolucionaria" [96], non é isto o que cre o vello federalista da década dos sesenta para quen agora

> o afamado princípio federativo, já defendido em 54, restaurado agora polo neo-jacobinismo, é um craso erro de observação sociológica e uma aberração do estudo político, histórico. É uma forma primitiva das repúblicas; e do mesmo modo a forma embrionária das agregações animais inferiore'[97].

AS RAÇAS HUMANAS E A CIVILIZAÇÃO PRIMITIVA: 1881

Em *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, tamén de 1881, son os seus rasgos celtas o que distingue o carácter portugués do español. "A acção heroica duramente guiada por uma religião realista retrata a Espanha; o heroismo clássico e a sentimentalidade céltica parece retratarem a nossa história"[98] —di, ratificando o que xa anteriormente afirmara:

> Nebuloso e vago, não pelo alcance mas pela infantilidade do génio intelectual, o celta satisfaz as exigências do espírito sem atingir a exaltação religiosa dum espanhol nem a funda penetração dum italiano, nem a compreensão ideal dum alemão [99]. O momento histórico desse povo condenado por génio a obedecer, não é a Inglaterra saxónia nem a Espanha entre latina e semita ou hamita; nem a Itália entre latina e grega: é a França, e talvez sejamos também nós, portugueses, nascidos dum retalho da Galiza, falando um galego culto; nós, portugueses, que, embora produzidos historicamente pela mistura do sangue minhoto e beirão com o estremenho e alentejano (ibérico, turdetano?) revelamos as qualidades célticas nas nossas aventuras, nas nossas lendas messiânicas, no lirismo da nossa poesia, na inconsistência e passividade que no nosso carácter se alternam com os acessos de fúria africana ou de misticismo semita: nós finalmente, a quem os castelhanos chaman os franceses da Península [100].

O COMÉRCIO MARÍTIMO PORTUGUÊS: 1881

E, nunha conferencia sobre *O Comércio marítimo português* pronunciada na Sociedade de Geografía Comercial do Porto en febreiro de 1881 e que en 1889 recollería no volume titulado *Portugal nos Mares*,.

95. Ibidem, t. III, p. 307.
96. Ibidem, t. III, p. 309.
97. Ibidem, t. III, p. 307.
98. *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva.* 4 ed., 2 vol., Lisboa, 1921, t. I, p. 272.
99. Ibidem, t. I, p. 275.
100. Ibidem, t. I, p. 272.

Oliveira Martins absolve a España da responsabilidade na desfeita do Imperio Colonial Portugués que xeralmente lle era atribuída, dicindo:

> Era o mar que tragava os nossos navios; não era o Inglês, nem o Holandês [101] (...) a nossa marinha estava perdida ainda antes de se ter perdido a independência (...) porque se construia mal, se navegava pior, porque se abarrotavam os navios de carga e se arvoravam em pilotos os ignorantes [102].

UNHA VIAXE A ESPAÑA DA QUE SE SABE MOI POUCO E UNHA LONGA CARTA A D. JUAN VALERA: 1883

En maio de 1883, tendo sido nomeado Director da Compañía Minera de Ciudad Real, Oliveira Martins viaxa a España, de onde regresa cunhas febres tifoides que case lle custan a vida. Faise alusión a esta viaxe nunha carta de Antero de Quental a Alberto Sampaio referente ó pago da subscrición de *Le Figaro* que os dous amigos compartían con Joaquim Pedro. Lemos nela: "Como o Oliveira Martins foi para Madrid..." [103]. Mais teríase limitado o noso home a entrevistarse na capital de España cos directivos da Compañía de Ciudad Real ou achegaríase a esta cidade e ata faría unha visita á cunca mineira manchego-cordobesa que tan ben coñecía da súa estada de case catro anos en Sta. Eufemia? Por agora non o sabemos.

Dese mesmo ano 1883 debe datar [104] unha longa e interesantísima carta de Oliveira Martins a D. Juan Valera en que, co gallo de demostrar a súa admiración polo célebre novelista, expón o que opina da literatura española contemporánea, e ata suxire o camiño que tería que seguir España para superar a desilusión que para ela supuxera o sexenio revolucionario e especialmente a República.

D. Juan Valera —que xa fora "Agregado a la Legación de España en Lisboa" nos anos 50 e 51, ou sexa na etapa dourada do iberismo lusitano e que con algúns dos seus ideólogos, como Latino Coelho, fixera amizade—, en marzo de 1881, retornara á capital portuguesa como Ministro Plenipotenciario e Oliveira Martins, daquela no Porto, probablemente sen coñecelo en persoa envíalle varios libros de seu, entre eles a *História da Civilização Ibérica*. Pasado algún tempo, recibe, cunhas novelas de Valera, unha carta en que este, ademais de prometerlle un Diploma de "Académico Correspondiente de la Real Academia Espa-

101 e 102. *Portugal nos Mares. Ensaios de crítica, História e Geografía.* 3 ed., Lisboa, 1924, 2 vol., t. I, p. 42.

103. Quental, Antero de: *Obras Completas VI. Cartas.* Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins. 2 vol., Lisboa, t. II, p. 664.

104. A data de 18 de abril que lle atribúe na *Correspondência de J. P. Oliveira Martins* (Lisboa, 1926). Francisco de Assis Oliveira Martins está errado pois D. Juan Valera deixara de ser Ministro de España en Lisboa no mes de Setembro anterior.

ñola", gababa extraordinariamente os seus escritos. Son estas as verbas de Valera:

> Suelen algunas personas prudentes dar gracias al punto que les regalan un libro diciendo al autor que lo leerán, excusándose así de elogiarle y hasta de leerle. Yo en esta ocasión y por este lado me alegro de haber andado reacio pues ahora que ya he leído sus obras de Vd. en vez de verme apurado para elogiarlas, las elogio con toda sinceridad y con el mayor gusto reconociendo en Vd. uno de los más fecundos, discretos, fáciles y doctos escritores de la Península[105].

Nada, pois, ten de estraño que Joaquin Pedro non quixese esperar a unha das súas idas a Lisboa para comunicar de palabra ó ilustre diplomático e escritor a magnífica impresión que lle causaran as súas novelas *Pasarse de listo* e *Las ilusiones del Doctor Faustino*. Di da primeira delas: "deu-me das horas mais agradáveis que um livrinho cheio de humour e distinção, de agudeza e de génio observador do coração humano pode dar-nos"[106]. Pero a que verdadeiramente o estusiasmara fora a segunda, da que escribe:

> Há muito tempo que não leio obra espanhola que me fizesse tanta impressão —porque não conheço livro mais genuinamente peninsular entre os modernos. A Literatura espanhola contemporânea produziu sempre em mim uma impressão enfadonha. Os escritores de hoje parece-me inscreverem-se em duas categorias: os *nacionais*, ainda porém filiados numa tradição anacrónica, e os estrangeirados, que não se filiam em cousa nenhuma reduzindo-se a pôr francês em linguagem castelhana —como é regra entre *nosoutros* portugueses. O drama de Echegaray é ainda o calderoniano de capa e espada com todo o entumecimento desse gongorismo que nos nossos dias frisa pelo ridículo. A crítica do padre Fita, de Amador de los Ríos e ainda a de Menéndez Pelayo, não desmerece da bela tradição erudita da Espanha, mas falta-lhe esse largo horizonte psicológico que a Alemanha abriu no nosso século. O estilo, a eloquência, são ainda, nos oradores e nos publicistas, empolados e redundantes. Castelar faz o efeito de Góngora vestido à Victor Hugo com sobrecasaca democrática, engravatado em lugares comuns liberais. Ser espanhol e ser moderno, manter os traços do carácter nacional despindo o pensamento e a palavra dos moldes arcaicos, eis aí o que eu (talvez por meu escasso conhecimento da literatura vizinha) não vira ainda. E isto é o que se me afigura o sinal do renascimento das letras castelhanas. E, como as letras são o sinal eminente da vitalidade dum povo, ajuntarei da nação espanhola[107]. Literariamente o Doutor Faustino é a primeira obra que leio moderna e espanhola a um tempo: isto é saturada de génio peninsular, brotando viva das entranhas vivas do povo, mas já despida do gongorismo e do misticismo tradicionais[108].

105. Ibidem, p. 50, nota.
106. Ibidem, p. 51.
107. Ibidem, p. 41.
108. Ibidem, p. 44.

Pero o máis interesante desta carta é que se atopa nela unha interpretación simbólica da novela de Valera que de certo nunca lle tiña pasado pola mente ó seu autor. O Dr. Faustino personifica a España, que —desilusionada pola súa última aventura: a Revolución de 1868 e a tentadora Constancita da República— dérase un tiro nos miolos xacobinos. Trátase na realidade dun D. Quixote moderno, como D. Juan Fresco —o indiano enriquecido que, aínda que case non participa na acción, constitúe algo así como o coro da traxedia grega— é un Sancho Panza moderno.

> Se chamei (...) Sancho a D. João Fresco (o qual, embora não entre na peça, vem como o coro da tragédia antiga dar razão dela), —explica o historiador lusitano— para min Faustino é o Quixote da novíssima cavalaria romântica e jacobina. Deita por fim os miolos fora —e faz muito bem, nem podia fazer outra coisa, pois a sua vida foi estragada, as suas qualidades foram desvirtuadas por uma atmosfera de doutrinas e pensamentos quiméricos [109].

Agora ben —segundo o perspicaz e imaxinativo lector portugués de Valera— aínda que de modo encuberto por tratarse dunha novela, este non só describía a anguria que estaba a vivir o protagonista —ou sexa España— senón suxería como únicas dúas vías de solución do problema: o prosaísmo práctico de D. Juan Fresco, é dicir de Sancho Panza, e a fe católica. Polo contrario, Oliveira Martins —que "se tivesse de venerar a Sancho como o supra-sumo da grandeza do homem" [110], quizais se matase e que, aínda recoñecendo que fora o catolicismo "a alma da Espanha heroica" [112], non cre posible a restauración de "formas de deismo transactas ou arcaicas" —propugna unha terceira vía: un Socialismo de Estado ó estilo alemán, esa reforma social feita desde enriba e coa participación do propio monarca que de alí a pouco vai propor ós seus compatriotas:

> Dêem-lhe um período de governo democrático (isto é dum cesarismo protector da ordem e do povo) em que as forças nacionais se reconstituam, —escribe ó autor da novela— e o doutor Faustino ressuscitará, sem ilusões, mas com o sentimento e a força das suas qualidades enérgicas e dos seus nobres pensamentos. Expulse o Inglês de Gibraltar, consolide o seu domínio africano obtendo assim um lugar nas águas modernas, estreitem-se as relações com Portugal ao ponto de, se não fazermos um só povo, sermos dois num só corpo, conforme dizem as letras sagradas [113].

Porque non lle parecía

> de modo algum admissível a doutrina reaccionária da restauração dum catolicismo como foi o da história moderna espanhola. Res-

109. Ibidem, p. 44.
110. Ibidem, p. 48.
111 e 112. Ibidem, p. 46.
113. Ibidem, p. 43.

taurar a Espanha dos Filipes afigura-se-me a máxima ilusión: e o doutor Faustino que o concebesse teria, sem a mínima dúvida, de acabar por dar um tiro em si como o outro[114].

A DEDICATORIA A VALERA DA 3.ª EDICIÓN DA *HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO IBÉRICA* E A ENTRADA DE OLIVEIRA MARTINS NO "PARTIDO PROGRESSISTA": 1885

En 1885 Oliveira Martins adica a 3.ª ed. da súa *Histoira da Civilizaçao Ibérica* a D. Juan Valera coas seguintes verbas: "A D. Juan Valera, crítico eminente, escritor ático e espanhol de raça". Nunha carta sen data pero que debe ser dese ano posto que é resposta á que lle escribira Valera a agradecerlle a dedicatoria do libro, o historiador portugués volta a insistir na tese —no terreo literario xa adiantada na carta a Valera en que lle conta as súas impresións sobre *Las ilusiones del Doctor Faustino*— de que, para que España recuperase o esplendor doutros tempos, tiña que ser ó mesmo tempo moderna e española, rematando con esa falsa contraposición europeización-enxebrismo que tanto a prexudicaba:

> Oferecendo-lhe a minha Civilização Ibérica obedeci unicamente a sugestões críticas: V. Ex.ª não me deve obséquio algum pessoal (...) Desejava (...) ligar ao meu livro um nome que traduzisse o pensamento dele: isto é a ideia duma nova Espanha que, sem renegar as suas tradições épicas e místicas, sem francesismo nem anglicismo, estivesse já fora do círculo antigo a que corresponde a dinastia borbónica. Essa Espanha espanhola mas moderna, esse pensamento e esse génio seu próprio, originalmente caracterizado, mas aberto às mais subtis e profundas vistas do temperamento latino, eis o que somente encontrei nos seus livros. Não falo dos políticos nem dos literatos exclusivamente: falo dos que pensam. Menéndez Pelayo com o seu saber prodigioso e o seu talento de excepção, pertence todavia à Espanha monástica; Castelar apesar do seu feitio peninsular é pela educação uma contrafacção do liberalismo inglês, etc.[115].

Nese mesmo ano, home de acción que non se resignaba ó papel de sementador de ideas que só poderían dar froito despois da súa morte, o vello socialista [116] (a quen a experiencia española fixera ben cedo desconfiar da política constitucional. Afíliase ó "Partido Progressista" —non queimado polo Poder como o "Partido Regenerador" e que capitaneaba um home de reputación irreprochable: Anselmo Braancamps— para insuflarlle "Vida Nova", ou sexa remozador zume socialista.

114. Ibidem, p. 47.

115. Ibidem, p. 338.

116. Candidato a Deputado polo "Centro Eleitoral Operário" do Porto en 1878, obtivo 51 votos; e, polo Partido Socialista no Círculo do Porto en 1879, só 32.

> Verás que ele não renegou, nem se desdiz. A bandeira que desfralda é a do Socialismo como até aqui. Convencido como está, e estão todos os que sabem observar os factos, da incapacidade actual, (e que o será por muito tempo), do partido republicano para fundar seja o que for e vendo ao mesmo tempo a iminência duma crise pavorosa, o Oliveira Martins fez acto verdadeiro de patriotismo, procurando aqueles elementos que, bem dirigidos e transformados, poderão porventurar fornecer ainda um ponto de apoio no meio do naufrágio

—escribe o seu fraternal amigo Antero de Quental nunha carta privada[117].

DEPUTADO EN LISBOA E DIRECTOR DE *O REPÓRTER*: 1886-1888

A inesperada morte de Anselmo Braancamp ós sete meses do nacemento da "Vida Nova" —corrente de opinión que el alentara— e as subseguintes loitas polo poder dentro do "Partido Progressista" fan fracasar o proxecto político de Oliveira Martins, electo deputado por Viana do Castelo en 1886 e por Porto en 1887, que en 1888 se traslada a Lisboa, onde asume a dirección de *O Repórter*. É neste xornal onde publicará unha serie de artigos que demostran o receo que daquela lle inspiraba o pulo ascensional de España, e sobre todo o seu Ministro de Asuntos Exteriores, D. Segismundo Moret, que fachendeaba de ser un gran amigo de Portugal. Escribe xa o 31 de xaneiro de 1888:

> Ora aqui ao lado temos uma nação que foi grande no passado e parece agora animada da vontade de o tornar a ser. A Espanha propõe-se entrar no quadro das grandes potências. Está à frente da sua política externa um homem capaz de aventuras, *brouillon* talvez, audaz decerto. São esses os mais perigosos. E nós achamo-nos geografica e politicamente na situação da Holanda perante a Alemanha.
>
> Temos vastas colónias apetecíveis para quem dispuser de dinheiro, temos os portos ocidentais; possuimos a testa das linhas fluviais, ferroviárias, desta Península que no pensamento de todo o espanhol, tem de ser uma só nação.
>
> Sete séculos de história independente, ainda assim interrompidos, militam por nós; milita contra nós a geografía e a tendência para as grandes aglomerações nacionais[118].

E a 27 de febreiro, referíndose ás chamadas "tarifas de penetración" polas que o transporte de mercancías por ferrocarril abarataba en razón directa do número de quilómetros percorridos:

> É mister reconhecer-se a impossibilidade da concordância da autonomia política e da união comercial ou económica. Países pe-

117. Quental, Antero de: *Obras Completas VI. Cartas*, t. II, p. 745.

118. Oliveira Martins. *Obras Completas. O Repórter*. 2 vol., Lisboa, 1957, t. I, p. 168.

netrados de qualquer modo, são países em via de perda de independência. Tanto faz a liga aduaneira como a dos caminhos de ferro; tanto um *zollverein*, como un *hahnverein* hispano-português, Um há-de arruinar-nos como o outro nos arruinaria[119].

No 8 de marzo a preparación das conmemoracións do IV Centenario da descoberta de América e a adxudicación do ferrocarril de Plasencia a Astorga suxírenlle aínda as seguintes reflexións:

Marrocos, Gibraltar e Portugal são as três ambições da Espanha, o que não quere dizer que sejam —excluindo talvez Marrocos— o alvo inmediato da sua política". A união ibérica não é hoje o programa de nenhum dos partidos espanhóis, mas é o instinto de todos[120].

E a 20 de xuño son estes os comentarios que fai á saída de Moret do Ministerio:

A saída do sr. Moret do Ministério dos Negócios Externos do reino vizinho deve ser-nos grata. A sua amizade por nós faz-nos lembrar a da macaca: tanto abraçou o filho que lhe arrombou o peito!

Por amor, e não por iberismo, o sr. Moret procurava de todos os modos estreitar os laços comerciais connosco até ao ponto de establecer uma liga de alfândegas que, sendo o máximo da amizade seria para nós ó mesmo que o abraço para o filho da macaca: seria a ruina das nossas pobres indústrias e uma revolução completa para a nossa economia anémica[121].

OS ARTIGOS EN *O TEMPO*, ÓRGANO DO VENCIDISMO: 1889

Unha noite de finais de 1887 ou comezos do 88, á saída de sesións parlamentarias especialmente amoladoras e trapalleiras, tres deputados da fracassada "Vida Nova" (Oliveira Martins, Guerra Junqueiro e António Cândido) e un Digno Par do Reino (o Conde de Ficalho) deciden ficar a cear xuntos nun restaurante de sona: o Tavares. Pásano tan ben que acordan repetir a experiencia cun maior número de participantes e rematan reuníndose unha vez por semana en lugares de moda entre os que salienta o "Hotel Bragança", daquela o máis luxoso da cidade. Nacen así "os onze do Bragança" ou "vencidos da vida", en aparencia unha simple "sociedade jantante" formada por escritores e palacianos afeizoados ás Letras: Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, António Cândido, Ramalho Ortigão, Eça de Queirós, Carlos Mayer, Carlos Lobo de Ávila, Luís de Soveral e os Condes de Sabugosa, Ficalho e Arnoso. ¿Pero eran só iso? —pregúntase a xente que segue por

119. Ibidem, t. I, p. 211.
120. Ibidem, t. I, p. 228.
121. Ibidem, t. II, p. 92.

O Tempo (o xornal do fillo dos Condes de Valbom: Carlos Lobo de Avila), con todos os pormenores, o que acontece naquelas xuntanzas que son prodixio de humor e refinamento? ¿Por que se dan a si mesmos ese título cando nin intelectual nin socialmente teñen nada de vencidos?

En realidade, se calan intencionadamente a orixe do nome —son os "vencidos da Vida Nova"— e desvían a atención do público para os aspectos máis intranscendentes e mundanos dos seus banquetes, é porque, non sendo como non era un partido, o "vencidismo" si constituía un credo político. E estaba á espera da subida ó trono do Príncipe herdeiro, —o futuro D. Carlos I a quen lle gustaba chamarse "vencido suplente"— para implantar en Portugal unha especie de Socialismo de Estado promovido pola Coroa que salvase todas aquelas reformas económicas e sociais que os antigos socialistas xulgaban indispensables para que reinase a Xustiza no seu país e que o Republicanismo non garantizaba. Por iso, nos seus artigos en *O Tempo*, Oliveira Martins aproveita calquera acontecemento político estranxeiro —entre eles os españois— para facer a propaganda daquel cesarismo democrático que xa recomendara para a nación veciña na carta a D. Juan Valera que antes comentamos e atacar os republicanos aínda que fose utilizando o vello espantallo do Iberismo.

A feble saúde do rei-neno Alfonso XIII, que estaba constantemente ameazando a continuidade en España do réxime monárquico, dálle pretexto para tecer o eloxio do seu pai Alfonxo XII —soberano que lle aparecera ó pobo español "como seu chefe, o seu guia, o seu protector, o seu príncipe, prudente e hábil no dispor as personagens da comédia política, audaz e firme na reconstituição das forças nacionais, carinhoso e bom, cheo de graça e afecto sem sombra de pose, em toda a parte onde havia um acto nacional a celebrar ou uma aflição colectiva a extinguir"[122], num artigo titulado "O Rei de Espanha" xa do ano 1890 mais anterior ó Ultimatum británico de 11 de xaneiro. Nel sostén tamén que, aínda que desaparecese o rei-neno, non desaparecería a monarquía española pois o país lembrábase aínda com saudade dum monarca "que lle trouxera a paz e a força às ruinas ensanguentadas pelo cantonalismo sobre um mar, pelo carlismo no mar oposto" [123]. Pero ademais —como advertira xa noutro artigo titulado "A Situação", do ano 1889, a "todos os que ingenua e platonicamente esperam que a crise da política espanhola leve à República e que a República em Espanha passe as fronteiras chegando a Portugal"—[124], no día en que tal

122. Oliveira Martins. *Obras Completas. Política e História*, t. II, p. 256.

123. Ibidem, p. 255.

124. Ibidem, p. 207.

cousa acontecese, Portugal ficaría sen futuro e "esta nacionalidade, cuja expansão a República prejudicará no Brasil, expiraría porque Portugal, nascido com o trono dos seus reis, não resistiria, se o pudessem derruir, à força de absorção da Espanha"[125].

Non deben tampouco temer os españois que da proclamación da República no Brasil se derive a proclamación da República en Portugal coas naturais consecuencias para España —asegura noutro artigo do mesmo ano, *Cá e lá*. Porque

> para ninguém é dúvida que quaisquer crises constitucionais na Península se complicariam imediatamente com o pensamento do iberismo. E como o iberismo, sem atacar o instinto autonómico dos nossos vizinhos, ofende o nosso, é por isso que a velha novidade republicana não ganha entre nós foros de vontade colectiva, isto é, de partido propiamente dito. É a ambição poética ou literária dalgums espíritos excêntricos, ou a paixão cega de alguns energúmenos[126]. Portanto, e em conclusão, entendemos que os receios dos nossos vizinhos são infundados. A república não pode veir, nem cá nem lá, dum assalto dos republicanos. Lá opõe-se a isso a memória recente duma história trágica. E cá opõe-se-lhe a vontade nacional autonómica: não se quere ser republicano porque não se quere ser ibérico[127].

O IMPACTO DO ULTIMATUM BRITÁNICO: 1890

Pero todo mudará co Ultimatum inglés de 11 de xaneiro de 1890 e o movemento de solidariedade que provoca en España. A 25 do mesmo mes escribe xa Oliveira Martins en *O Tempo:*

> É para Espanha que havemos de voltar-nos. É com ela que devemos outra vez aliar as forças no propósito duma defesa comum porque só com ela temos identidade de interesses, relações progressivamente mais entranhadas, afinidade de tradições, comunidade de alma e irmandade de história (...) Só a aliança das duas monarquias peninsulares é estável, natural, fecunda e duradoura. Só ela é útil para Portugal e para Espanha considerados os seus interesses particulares nacionais; sendo ao mesmo tempo o único meio de nos dar, às duas nações peninsulares, aquele papel que a natureza destinou para a nossa intervenção no mundo. Desligados, vegetaremos sempre míseramente; aliados far-nos-emos respeitar pelos fortes porque estaremos entre os primeiros[128].

E outra vez o día 6 de febreiro:

> Para nós incontestavelmente não há senão uma aliança possível que é a espanhola. Nenhuns interesses, nenhumas simpatias, nen-

125. Ibidem, p. 207.
126. Ibidem, p. 252.
127. Ibidem, p. 253.
128. *Dispersos*. 2, vol. Lisboa, 1924, t. II, p. 219.

hums conflitos nas relações externas dos dois povos peninsulares lhes separam a orientação política; pelo contrário une-nos a antipatia comum pelo Inglaterra". (...) É a aliança espanhola porque só aliados os dois povos peninsulares a Espanha e Portugal podem contar nos conselhos europeus como uma grande potência capaz de infundir respeito ou medo, protegendo assim o grande império colonial latino, isto é, luso-hispânico, espalhado por todos os continentes do mundo[129].

E, adiantándose ás críticas dos republicanos, que, xulgando chegada a hora do derrubamento da monarquía obxectarían sen dúbida o perigo que a alianza entre as dúas dinastías reinantes na Península podía representar para a independencia lusitana, dá a volta ós argumentos que a prol da Federación Ibérica utilizara na súa mocidade demostrando que só o mantemento en Portugal do réxime monárquico garantiza a liberdade do país xa que a proclamación da república traería consigo irremediablemente a invasión española.

Pois bem, nós afirmamos —escribe— que a aliança espanhola é também, o único meio de evitarmos a absorção pela Espanha, por isso mesmo que é o único meio de robustecer a nossa força nacional. Aliadas as nações peninsulares, conjugadas as suas forças para um fim superior comum, os perigos duma absorção afastam-se na própria razão directa da consistência do vínculo político. Separadas e, se não inimigas, indiferentes, Portugal lançado nos braços de qualquer protectorado exótico, ou entregue apenas às forças própias cuja insuficiência é manifesta, gradualmente continuará a ir resvalando até se afundar numa cova feita de ultrajes como os de agora e de paixões impotentes como as que vemos desencadeadas. E, se essas crises acabarem por arruinar as instituições, levantando sobre os paveses da desgraça a desordem anárquica engrinaldada com o nome de república, então a absorção será fatal, inevitável —não porque assim o queiram os nossos vizinhos, mas sim porque a isso serão forçados para conservação própria[130].

Este tema da diferencia existente entre alianza e absorción é tratado de novo por Oliveira Martins nun artigo publicado no xornal *Novidades* o día 1 de Xullo dese mesmo ano 1890:

Aliança e absorção são termos que não se implicam e até se excluem. De mãos dadas perante a Europa, as duas nações peninsulares, completamente independentes, cada uma em sua casa, constituiriam uma força apreciável. Isoladas, não inimigas mas indiferentes e estranhas, sucede que nenhuma delas pode bastante para-se ouvir no concêrto de povos que apenas obedecem, a voz de artilharia. Nós somos pequenos a ponto de sermos ninguém; a Espanha é maior mas enquanto tiver a fronteira portuguesa aberta

129. Ibidem, t. II, p. 225.
130. Ibidem, t. II, p. 227.

não possui as condições geográficas indispensáveis para o império político[131].

UNHA VIAXE TRIUNFAL A MADRID: 1891

Nos que ían ser os derradeiros anos da súa vida (o infatigable traballador morre antes de cumprir os cincuenta o 24 de agosto de 1894), Oliveira Martins efectúa tres viaxes a España: dúas delas a Madrid.

A primeira ten lugar en abril de 1890, en que —se cadra para compensalo pola desilusión que sufrira ó ver que non tiña sido nomeado Ministro, como esperaba, ó subiren os seus ó Poder— é enviado como Representante oficial de Portugal á "Conferencia de Propiedad Industrial" que se celebraba na capital de España, conferencia na que interviría con tal brillantez que alguén se preguntou como era posible que un país tan pequeno tivese producido un home tan grande. Pero a verdadeiramente triunfal sería a segunda, realizada en Febreiro de 1891 a convite do Ateneo de Madrid para participar no "Ciclo de Conferencias preparatorio do IV Centenario do Descubrimiento de América" organizado pola Sección de Ciencias Históricas de tan docta institución, que dirixía o Catedrático de Literatura da "Universidade Central" Antonio Sánchez Moguel. En canto á terceira, no mes de xuño de 1894, xa doente de abondo para soportar a calor abafante da estepa castelá nun comezo de verán extraordinariamente seco, ía custarlle a vida.

En 1891 Oliveira Martins era extraordinariamente popular nos medios intelectuais españois. Non esquezamos que, xa en 1875, compartira as páxinas dunha revista bilingüe luso-española como a *Revista Occidental* con políticos de talla de Pi y Margall, Cánovas del Castillo ou Rafael María de Labra, e escritores de menor renome como Octavio Picón, Palacio de la Escosura ou Serafín Olave; e tratara a Fernández de los Ríos, o xornalista portugués que, durante a súa estadía en Lisboa como axente oficioso ou oficial dos progresistas españois no tema das candidaturas portuguesas ó trono de Isabel II, soubo captar a importancia do recén nacido Setentismo e citara as súas obras *Teoría do Socialismo* e *Portugal e o Socialismo* no seu libro *Mi Misión en Portugal*. En 1882-83 D. Juan Valera, daquela Ministro de España en Lisboa, falara del nas súas cartas a Menéndez Pelayo como "hombre notabilísimo por su fecundidad, por su talento de escritor didáctico y por sus variados conocimientos"[132] que merecía ser nomeado "Académico Correspondiente de la Real Academia Española". En 1884 Castelar publicou na *Revista de España* un extenso traballo sobre a súa *História de*

131. Ibidem, t. II, p. 235.

132. *Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo*. Madrid, 1930, p. 141.

Portugal. En 1885 tanto esta obra como a *História da Civilização Ibérica* e o *Portugal Contemporâneo* viñan recomendadas en tódo os números (do 1 ó 37) do semanario masónico *Las Dominicales del Libre Pensamiento* como moi interesantes para o público español, e da primeira delas se dicía que "es de lo mejor que puede econtrarse en obras de este género, como todo lo que sale de la pluma de este gran literato portugués"[133]. En 1886 fora visitado na redacción de *A Província*, en Porto, polos ilustres novelistas españois Benito Pérez Galdós e José María Pereda, provistos dunha carta de presentación de Menéndez Pelayo. Regaloulles exemplares da *História da Civilização Ibérica* que o primeiro calificaría de "magnífica"[134] e faría escribir ó segundo:

> Encuentro en su precioso libro, aparte de su mucha e magistralmente ordenada erudición, una solidez de juicio, una penetración de miras y un vigor y limpidez de frase que verdaderamente me asombra, acostumbrado como estoy a ver precisamente en esta clase de obras ideas huecas y afectaciones tediosas, supliéndose mal, con el ruido del follaje y la pompa de galas retóricas, fallos de estudio tranquilo y claridad interna[135].

En 1887 Valera publica na *Revista de España* tres longos e eloxiosísimos artigos sobre a *História da Civilização Ibérica* e a el lle adicara a súa 3.ª edición. En 1889 é un dos escritores lusitanos a quen concede máis importancia Rafael María de Labra na última das catro conferencias sobre o *Portugal contemporáneo* —*Los tiempos actuales de la literatura portuguesa*— que pronuncia no círculo cultural republicano "Fomento de las Artes". Estas conferencias, que pouco despois aparecerían recollidas nun volume, son en 1890 duramente criticadas por Valera, tan distinto ideoloxicamente e por temperamento de Labra pero que coincide con el na valoración da inxente obra de Joaquim Pedro. O 10 de xuño dese mesmo ano 1890 Curros Enríquez terá que facer verdadeiros malabarismos para xustificar a aparición de Oliveira Martins en *El Album del País*, onde durante case un ano (de 1 de febreiro a 8 de Novembro) van publicarse pequenos artigos con retrato de "celebridades portuguesas contemporáneas". A devandita sección do xornal estaba normalmente destinada a presentar ós lectores as personalidades mais ilustres do republicanismo tanto nacional como estranxeiro, pero naquel momento podía tamén acoller sen problemas os máis afervoados partidarios do movemento antibritánico, xa que, na mente simplista dos republicanos españois, todos eles tiñan que ser furibundos enemigos da antipatriótica Dinastía de Braganza. Pero Oliveira Martins había moito que deixara o republicanismo e agora defendía ata tal punto a mo-

133. *A Espanha ante o Ultimatum*, p. 202.

134. *Memorias de un desmemoriado* in *Obras Completas*, t. VI, 5 ed., Madrid 1968, p. 1678.

135. Francisco de Assis Oliveira Martins: *Uma página de duas literaturas: Antero de Quental na perspectiva de D. José María de Pereda*. Porto, p. 3.

narquía que trataba de convencer á opinión de que constituía a mellor salvagarda da independencia do país. ¿Como disfrazar o que verdadeiramente representaba en política o autor da *História da Civilização Ibérica?* O seu admirador Curros preséntao ó público como un magnífico historiador, autor de más de corenta libros con pouco máis de corenta anos, con facultades de líder peninsular, porque é un entusiasta de España ademais dun demócrata. O que acontece é que "aún no tuvo tiempo de pensar en las formas de gobierno. Pero pensará, porque hay un dato. El rey D. Carlos le ofreció una cartera al subir al trono. Oliveira Martins estaba escribiendo un libro entonces: levantó la cabeza, cumplimentó al rey, se excusó y continuó escribiendo" [136]. Prudentemente non está asinado o artigo. Leva só un C.

Con tanta xente que lera a Oliveira Martins, ou ouvira falar del e dos seus libros, non é de admirar que o Salón de Actos do Ateneo estivese abarrotado o día da súa conferencia sobre *Las navegaciones y descubrimientos de los portugueses anteriores al viaje de Colón.* Falaba ademais en español e algunhas das súas frases foron moi aplaudidas como por exemplo estas:

> ¡Sorprendente espectáculo éste, señores, de la porfía entre las dos naciones peninsulares, para saber cual de ellas, engrandeciéndose, engrandecería el mundo con el descubrimiento de las regiones orientales! ¡Documento una vez más elocuente de cuánto, pulsando a un mismo compás, los dos pueblos fueron siempre hermanos en sus momentos afortunados! Esta competencia, esta rivalidad, si se quiere, estaba mostrando a Europa, espectadora pasiva, la armonía de nuestras ambiciones y la comunidad de nuestros destinos [137].

Nomeado Académico da Real Academia de la Historia e Socio Honorario del Ateneo de Madrid, condecorado coa Gran Cruz del Mérito Naval, dos seus contactos con intelectuais españois por este tempo nace a idea de aproveitar as conmemoracións colombinas para lanzar un vasto movemento de "fraternidade ibérica" que culminase coa creación dun *Zollverein* iberoamericano, idea que expón con entusiasmo nun artigo aparecido a 10 de novembro de 1891 na *Ilustración Española e Hispanoamericana* —*A Liga Ibérica*— que constitúe un dos planos máis completos de cooperación iberoamericana concebidos ata os nosos días. Transcribimos unha pequena mostra

> a ambição, porventura quimérica, do meu espírito é a liga de todos os povos que falam castelhano e português: a liga ibérica, ou hispânica, de todos os descendentes das nossas duas nações. Portugal com as suas colónias, ainda espalhadas pela África e pela Ásia até a

136. Vázquez Cuesta, Pilar. "Curros, os escritores portugueses e o Ultimatum" in *Grial* 46. Vigo, outubro, novembro, dezembro 1974, p. 417.

137. *Portugal nos Mares*, t. II, p. 40.

China; Portugal com o Brasil que é seu filho ocupa mais de quatro milhões de milhas quadradas de terra sobre que vivem trinta e dois milhões de homes, falando a língua de Camões. A Espanha, com as suas colónias, a Espanha com o feixe de nações americanas, o México, o Peru, o Chile, Nicaragua, Venezuela, Honduras, a Bolívia e a Colúmbia, a Argentina, Guatemala e o Equador, Salvador, Santo Domingo, o Uruguai e Paraguai, ocupam nove milhões quase; de milhas quadradas sobre que vivem mais de sessenta milhões de homens falando a língua de Calderón. (...) Que penhor de grandeza futura pode haver para a raça hispânica senão o cerrar fileiras no propósito da defesa e da conquista, quando o saxão por toda a parte alastra, invade e domina? (...) Demos todos as mãos, estreitando as relações do pensamento e da indústria na liga de defesa da fala e da fama peninsulares (...) O corpo gigantesco do nosso Império jaz por terra inerte, mas respira ainda. Só falta insuflar-lhe alento para que outra vez se erga à vida activa, a espantar de novo a História com a grandeza das suas façanhas [138].

OS FILHOS DE D. JOÃO I E *A VIDA DE NUN'ALVARES:* 1891

Pouco antes, no mes de marzo dese ano, apareceran en volume *Os Filhos de D. João I*, que desde había dous anos foran publicados por capítulos na *Revista de Portugal*, revista dirixida por Eça de Queirós. Neste libro, en contraposición ós seus irmáns D. Duarte e D. Pedro, nos que predominaba o sangue británico da nai, o Infante D. Henrique o Navegador era descrito como "um peninsular espanhol, afirmativo, duro, terminante, prático em tudo: na acção enérgica, no misticismo ardente, na habilidade astuta"[139].

Pouco despois, en Nadal do mesmo ano, a *Revista de Portugal* publicará o capítulo primeiro de *A Vida de Nun'Alvares*, que só aparecería en libro en 1893. Para Oliveira Martins que, mentres escribía esta obra fora Ministro da Facenda durante algo máis de catro meses (de 17 de Xaneiro a 27 de maio de 1892), o que o deixara exhausto, o Santo Condestable —"tipo culminante da energia própia desta nossa raça peninsular ibérica, idealista na alma e afirmativamente heroica"—[140] constituía un claro precedente deses cabaleiros andantes ó divino que tanto ían abundar na Península durante os século XVI e XVII. E "a revolução de 1383 e a dura guerra a que assistimos, mantendo a autonomia política do Estado português, deram-lhe uma vida nova: fizeram deste principado uma nação consciente da sua vontade colectiva" [141].

138. *Política e História*, t. II, p. 301.

139. *Os Filhos de D. João* I. 3 ed., Lisboa. 1914, p. 56.

140. *A Vida de Nun'Alvares. História do estabelecimento da Dinastia de Aviz*. Lisboa, 1893, p. 445.

141. Ibidem, p. 443.

O INCIDENTE CON SÁNCHEZ MOGUEL: 1894

Son precisamente estes dous libros a causa dun desagradable incidente con Sánchez Moguel que por un momento pon en perigo as relacións con España do autor da *História da Civilização Ibérica* e o enche de amargura nos derradeiros meses da súa existencia.

O director da Sección de Ciencias Históricas do Ateneo de Madrid (que en 1891 o convidara a falar neste prestixioso centro cultural, máis tarde o visitara en Lisboa e había pouco o axudara a planear unha viaxe por Castela co obxectivo de coñecer o escenario en que por vez primeira se puxera de manifesto a forte personalidade do futuro D. João II, de quen estaba a preparar unha biografía) publica en 1894 e ofrécelle, un libro —*Reparaciones históricas. Estudios Peninsulares*— en que, ademais de negar a Oliveira Martins a condición de auténtico historiador (considerábao só "pensador de grandes aptitudes generalizadoras y escritor de energía y sentenciosa elocuencia" [142], o acusaba de ser un iberista "más teórico y especulativo que positivamente real y francamente histórico" [143] posto que as súas dúas últimas obras —*Os Filhos de D. João I* e *A Vida de Nun'Alvares*— contradicían a cada paso "las teorías iberistas de su autor en obras anteriores" e non fora capaz de sacrificar, en aras dun sentimento de patria ideal común a todos os habitantes da Península, lendas poético-políticas tan fantásticas como a da *padeira* de Aljubarrota.

A indignación que producen a Oliveira Martins estas afirmacións de Sánchez Moguel é tamaña que quere devolver todas as condecoracións e diplomas españois que posuía, coidando que lle terían sido outorgados na crenza de que abxurara do seu patriotismo. Foi necesaria unha carta de Moguel asegurándolle que as atencións que tiveran con el nas Festas colombinas eran inspiradas por sentimentos de fraternidade e pola cortesía natural entre veciños para facelo desistir do seu propósito. Pero a menos dun mes do seu pasamento escribiría aínda no seu retiro de Brancanes ó catedrático andaluz:

> Quanto a iberismo, não falemos mais nisso. O meu foi, é e será sempre, antes de que me dispensasse a sua protecção, sob a égide dela e agora que a perdi, nunc et semper usque ad mortem o que está nos meus livros sem ambições de honras nem cruzes, nem nada [144].

O HISPANISMO DA MADUREZ

Na verdade, o seu hispanismo definirase nestes anos con claridade de abondo: nin Federación ibérica nin Unión ibérica, dúas monarquías

142. Madrid, 1894, p. 99.
143. Ibidem, p. X.
144. *Correspondência*, p. 273.

independentes e aliadas cara a terceiros a defender unha concepción común do mundo, da vida e da cultura.

Porque o federalismo republicano —escribira no *Jornal do Comércio* do Río de Janeiro, nun artigo titulado *Portugal e ò Federalismo dos Republicanos Espanhóis*— demostrara xa a súa inviabilidade en España en 1873 e

> é claro e evidente que o preito dado agora à forma federal pelos próprios que antes a combateram, quando não naufragara ainda, provém da conveniência de encontraren uma fórmula bastante larga para nela poder entrar Portugal, sem se dizer que o tornam província da Espanha[145].

E a Unión ibérica so réxime monárquico nin sequera resultaba desexable para Joaquim Pedro cun Bragança a ocupar o trono español —como proba o artigo *Iberismo*, aparecido no xornal *O País* do Río de Xaneiro en 1889[146]; pero que debe representar o que opinaba o noso historiador sobre este tema nos últimos momentos da súa vida pois foi achado entre os materiais que reunira para a redacción de *O Príncipe Perfeito*, a biografía de D. João II que a morte non lle deixaría rematar. Afirma nel:

> O enlace português, porém, que decerto não encontraria objecção para além da fronteira, seria aquém o motivo eventual de se alienarem à monarquia elementos importantes para quem ela não é mais que o penhor da independência política[147],

concluíndo:

> União de pensamento e acçao, independência de governo: eis a nosso ver, a fórmula actual, sensata e prática do Iberismo[148].

A mesma tese da conveniencia da alianza, só da alianza, hispano-portuguesa cara a terceiros, continuaba a ser mantida por Oliveira Martins en 1893, cando publica a súa *Introdução* á tradución portuguesa por el corrixida do *Portugal* de Morse Stephens, aparecido dous anos antes na colección *Story of Nations* da Librería Fisher de Londres. Di alí:

> Concluímos, pois, pela própria boca do autor que a aliança inglesa é organicamente deprimente; (...) Concluímos, portanto, mais que é preferível a política oposta, de adesão á Espanha no pensamento comum da civilização peninsular, e da aliança estreita para figurarmos perante o mundo de pé, ambos, e abraçados[149].

145. *Jornal*, p. 238.

146. Con motivo dos rumores que corrían de estar a proxectarse o casamento da Princesa de Asturias —probable raíña de España dada a mala saúde do rei-neno Alfonso XIII— co Príncipe Real portugués.

147. *Jornal*, p. 220.

148. Ibidem, p. 228.

149. *Política e História*, t. II, p. 334.

UN LIBRO INACABADO E OUTRO PÓSTUMO: *O PRÍNCIPE PERFEITO* E *CARTAS PENINSULARES*: 1894-95

¡Coa própia vida ía pagar Oliveira Martins o seu amor a España e o seu culto ó traballo! Da visita que, cunha calor abafante, fixera a Salamanca, Zamora, Toro, Medina del Campo e Burgos, desde o 5 ó 23 de xuño de 1894, á procura de elementos e vivencias que lle permitisen pór en pé a figura adolescente de D. João II —verdadeira revelación da Batalla de Toro— regresa extenuado pois non se repuxera aínda da pleuresía que pouco antes o tivera varios días entre a vida e a morte. Mesmo así, e cun esforzo enorme, redacta case de vez, refuxiado no mosteiro franciscano de Brancanes, preto de Setúbal, o capítulo I de *O Príncipe Perfeito. A batalha de Toro*, aproveitando os momentos de ocio para compor, para o *Jornal do Comercio* do Río de Xaneiro, unha serie de trinta artigos sobre a súa excursión por terras castelás da que só dá feitos os doce primeiros, algúns deles dictados á dona por falta de forzas para escribir. Como a súa doenza se agrava, ten que ser trasladado o 8 de agosto apresuradamente a Lisboa, onde expira o 24 do mesmo mes.

Publicadas o ano seguinte polo seu irmán Guilherme co título de *Cartas Peninsulares*, estas doce crónicas de viaxe, anecdóticas como correspondía ó xénero, constitúen o testamento literario do noso autor e a demostración do feitizo que Castela-a-Vella exercía sobre el. É curioso pero, nun tempo en que a paisaxe da meseta era considerada polos portugueses sen beleza ningunha (vese isto nos libros de viaxes), Joaquim Pedro valóraa con criterios que non dubidariamos en calificar de *noventayochistas*.

> O campo *—escribe—* levissimamente ondulado, cobria-se, até onde a vista alcança, com um tapete amarelo doce, como as velhas tapeçarias orientais. As searas de trigo começavam a amadurecer. Aqui e além, raramente, quebravam a monotonia da paisagem melancólica, árvores soltas, com uma nota negra no fundo opalino. Ao pé, na orla da estrada, as espigas balouçavam-se nas hastes, e por entre a doçura colorida da seara rebentavam milhares de papulas como gotas carmíneas animando a paisagem imensa que o ar parecia querer imitar tingindo-se das mesmas cores. O sol já ia baixando muito no horizonte desta campinha semelhante ao mar e os seus últimos raios banhavam a atmosfera em ouro fundido com o azul ténue da noite assomando do lado oposto[150].

Pero non é só e primordialmente a paisaxe. É sobre todo o carácter, considerado prototipo do carácter español, intacta reserva das virtudes dos tempos gloriosos:

150. *Cartas Peninsulares*, 2 ed., Lisboa, 1924, p. 137.

> Quem quiser sentir de perto e na sua pureza o caracter da Espanha heróica há-de vir aqui a comungar com o povo[151] —di el. E, a propósito de Salamanca: "A cidade moderniza-se, é verdade, mas em Espanha dá-se este facto único entre europeus: é que os espanhóis vestem-se à moda mas sem mudarem de índole nem de esperanças. Não há diferença essencial entre um castelhano de hoje e um castelhano do tempo de Santa Teresa"[152].

Porque no centro, em Madrid, aínda que baixo a hexemonía castelá, dérase unha amalgama de caracteres rexionais que, no fondo da súa alma, Oliveira Martins reproba:

> No centro, em Madrid, fundem-se todos os caracteres regionais unidos sob a hegemonia castelhana: o andaluz buliçoso e imaginativo, o valenciano quase mouro, o aragonês quadrado e duro, o catalão industrioso e activo, o vasco, o navarro, o asturiano, ingénuos, fiéis e fortes, o galego perspicaz e paciente e o estremenho aventureiro[153].

E chegamos ó final do noso percorrido pola vida e a obra de Oliveira Martins. A nosa conclusión é que o autor da *História da Civilização Ibérica* era simplemente un hispanófilo, non ese iberista que se lle supuña do outro lado da fronteira. Espanha —que como para tantos outros compatriotas seus se identificaba con Castela— seducíao mais non ata o punto de facerlle esquencer o amor que sentía pola nai pobre no seo da cal nacera. Dunha banda a terra, o sangue, a solidariedade co propio pobo e a fidelidade á Historia; doutra o feitizo do menos coñecido, os anceios de horizontes espirituais e xeográficos máis amplos que os natais. No medio un espírito sen acougo, sempre temeroso de que o acusen, e sobre todo de acusarse a si mesmo, de falta de patriotismo. Por iso retrocede en iniciativas que poidan confundirse co desexo de sacrificar a súa identidade nacional. E inventa mil procedimentos para que Portugal se aproxime a España con vantaxes indiscutibles.

P. V. C.

151. Ibidem, p. 202.
152. Ibidem, p. 129.
153. Ibidem, p. 208.

Portugal e o galeguismo ata 1936. Algunhas consideracións históricas

Xosé M. Núñez Seixas

I. As relacións de Galicia con Portugal na época contemporánea seguen a estar historicamente pouco pescudadas, sendo esta lagoa historiográfica aínda máis sorprendente se se ten en conta que relacións de todo tipo, e non só politico-culturais senón tamén económicas, comerciais, etc., existiron a través dos séculos especialmente na rexión fronteiriza galego-portuguesa (constituíndo un caso típico de área de fronteira onde cultura e actividades humanas adoito se complementan e sobrepoñen). Soamente algúns apuntes historiográficos teñen sido dados desde os anos 80, quer do punto de vista das relacións político-culturais entre Galicia e Portugal desde mediados do século XIX [1] —incluíndo dentro destas algún estudio puntual sobre a colaboración conxunta de organizacións obreiras galegas e portuguesas no dealbar do século XX [2]—, quer desde unha perspectiva de estudio comparado das realidades socio-económicas de ambos os dous países [3].

Con todo, o tema das relacións *políticas* e *culturais* entre Galicia —ou máis propiamente, o movemento *galeguista* (desde a súa fase *provincialis-*

1. Vid. R. Villares, "As relacións de Galiza con Portugal na época contemporánea". *Grial*, XXI (1983), n. 81, pp. 301-314.

2. G. Brey, "Un exemplo de internacionalismo sindical: a Unión Galaico Portuguesa (1901-1904)", en J. de Juana e X. Castro (eds.), *III Xornadas de Historia de Galicia. Sociedade e Movemento Obreiro en Galicia*. Deputación Provincial, Ourense, 1986, pp. 223-255.

3. R. Villares, "Los foros de Galicia. Algunos problemas y comparaciones (Galicia, Portugal y Valencia)". *Lér História*, n. 12 (1988), pp. 47-76.

ta de mediados do século XIX ata a *nacionalista* con comezo en 1916— e Portugal ten sido quizais un eido sobreexplotado, no que as perspectivas políticas e socio-lingüísticas presentes se proxectaban con claridade. Desde o reintegracionismo lingüístico "militante", por exemplo, as trazas máis mínimas de contactos, alusións ou loanzas a ambas as dúas bandas da fronteira eran especialmente consideradas como unha mostra de que o mundo intelectual galego e máis especificamente o galeguismo desde case as súas orixes ollou cara a Portugal como un país de referencia, e cara ó seu idioma como o modelo a seguir polo galego para a súa completa estandarización e normalización[4]. Semellánte posición tomaron contribucións historiográficas máis fiables, anque cun maior senso crítico: así, Vázquez Cuesta considera que Portugal foi escollido polos galeguistas dende fins do século XIX como "termo de referencia, servindo non só de compás que marcaba o carreiro a seguir senón tamén como instrumento controlador de posibles desviacións", en canto Portugal, era, ademais, considerado como un elemento contrapesador da hexemonía castelá na Península Ibérica[5].

Perspectivas deste estilo fan quizais aparecer como sobredimensionada a verdadeira *lusofilia* do movemento galeguista desde finais do século XIX, e máis aínda, podería facer esquecer o que a recente pescuda historiográfica galega ten polo demais xa amosado: esa lusofilia dos galeguistas era limitada e contradictoria, e coutada practicamente ó ámbito cultural, sen atinguir tanto ós aspectos políticos da cuestión. Ademais cómpre moito disterar os termos do debate, e descubrir as verdadeiras *idées-force* que se achan detrás da abondosa oratoria galeguista de solidariedade cara a Portugal (e viceversa). As declaracións grandilocuentes en certames literarios, semanas culturais, etc., ou mesmo en artigos soltos de revistas e xornais, nin sequera as relacións individuais entre sobranceiros intelectuais nacionalistas galegos e portugueses[6], son mostras tanxibles dunha relación/interacción efectiva entre nacionalismo galego e realidade portuguesa.

É patente que dentro do *provincialismo* galego de mediados de século, a apelación a Portugal é inexistente, tanto en termos culturais como políticos. E máis adiante, durante a etapa rexionalista, como afirma Villares, "non só non existen relacións culturais ou políticas entre ambas beiras do Miño senón que tampouco no rexionalismo galego se

4. Dentro da abondosa literatura producida nesa dirección, mentemos por exemplo, M. do C. Henríquez Salido, "Castelao e Portugal", en J. G. Beramendi/R. Villares (eds.), *Actas Congreso Castelao* (Santiago de Compostela, 24-29 Novembro 1986). Xunta de Galicia / Universidade / Fundación Castelao, Santiago, 1989, vol. I, pp. 349 e 360.

5. P. Vázquez Cuesta, "Portugal e nós", *A Trabe de ouro*, nº 6 (1991), 191-203.

6. Por exemplo P. Vázquez Cuesta, "A correspondencia de Vicente Risco con Teixeira de Pascoães", *Grial*, n.º 86 (1984), pp. 460-468.

postula como valor sustantivo e configurador do mesmo as semellanzas a Portugal"[7]: de feito, as referencias a Portugal como fundamentador da personalidade histórica e cultural galega están practicamente ausentes, tanto de Brañas —teórico e fundamentador do rexionalismo galego conservador, a fins do XIX— como do líder do rexionalismo federalista, A. J. Pereira. Soamente en Manuel Murguía, teórico do galeguismo liberal e da construcción histórica de Galicia como nación (na súa obra *Historia de Galicia*), aparece moi esporadicamente unha contradictoria consideración "face o exterior" do portugués como mesma lingua có galego, e mesmo como a expresión culta e literaria deste (para salientar e realzar o prestixio do idioma galego, fronte ós ataques de quen o consideraba morto ou incapaz de afacerse á vida moderna), xunto cunha énfase ó mesmo tempo no diferencialismo idiomático galego verbo do portugués, que lle leva de feito a propugnar unha creación literaria e normalización diferentes[8]. En verdade, os rexionalistas, e en certo modo os nacionalistas máis adiante, considerarán o acaroamento a Portugal e á cultura portuguesa só como unha reacción perante a consciencia da situación de inferioridade que o galego sufría (e sofre) fronte ó predominio nos ámbitos oficiais e no sistema educativo do español: de aí un recurso ás afirmacións retóricas de solidariedade, de identificación coa lingua portuguesa como *arma dialéctica*, que non se traducían nunha política consciente de achegamento ó país veciño. En boa parte, esta será a política da Academia Galega desde a súa fundación no 1906: un só moi moderado diálogo coa cultura portuguesa, unha busca dunha lingua galega propia e mesmo con grafía achegada á pronuncia, será o seu vieiro (tamén fracasado no seu obxectivo primixenio: elaborar a norma culta do galego). No eido político, a presencia de Portugal será practicamente nula no discurso galeguista —a parte algunha vocación poética do bardo Eduardo Pondal á reconciliación "para a caduca Iberia/dos fillos de Breogán".

Será en todo caso durante a fase *nacionalista* do galeguismo, especialmente ó longo do primeiro período do decorrer das Irmandades da Fala (1916-1923) e da actividade cultural e pescudadora do Seminario de Estudos Galegos que Portugal pasará a se integrar como unha realidade máis viva dentro do discurso e praxe galeguista. As relacións culturais con Portugal foron especialmente fomentadas desde o Seminario e desde a revista *Nós*, achegándose á institución compostelana

7. R. Villares, "As relacións...", pp. 310-313.

8. R. Maiz, *O rexionalismo galego. Organización e ideoloxía* (1886-1907). Ed. do Castro, A Coruña, 1984, pp. 283-84. De feito, se Murguía se refire no discurso dos Xogos Florais de Tui ó galego como "nobre idioma que do outro lado dese río é lingua oficial que serve a máis de vinte millóns de homes", máis adiante matizará esas afirmacións, no senso de considerar que o galego é merecente dunha consideración individualizada e dun cultivo propio e independente.

sobranceiros intelectuais lusos coma Mendes Correa, Mario Cardoso, Pires de Lima, Santos Junior, Serpa Pinto, etc.[9] Doutra banda, na crucial Asemblea Nacionalista de Lugo de Novembro de 1918 si que se recollen plasmacións prácticas do interese por Portugal: as Irmandades definen nela a súa preferencia por unha forma de goberno para España que permita acadar a federación ibérica con Portugal, e mesmo insinúan a posibilidade de recorrer a ese país para que defenda os dereitos nacionais de Galicia perante a Sociedade das Nacións... O nacionalismo descubriu, de feito, un rol novo e orixinal para Galicia, indirectamente: o de servir de "enlace" ou nexo para unha federación ibérica, pola semellanza lingüística dos dous países: complementábase así a tradición iberista do federalismo español co principio nacionalista étnico. Con todo, as referencias políticas a Portugal diminuirán moito desde 1923 en diante: as novas circunstancias polas que atravesou o nacionalismo —radicalizado, ademais, na purista Irmandade Nazonalista Galega de Risco, e baixo o novo contexto da Dictadura de Primo de Rivera— tamén contribuíron moito a ese esvaemento das relacións con Portugal. É de supor tamén que as condicións políticas imperantes logo de 1926 no país luso eivaron aínda a apelación e relación dos galeguistas con el.

Doutra banda, si compre subliñar o papel da invocación e presencia de Portugal dentro do *discurso teórico* e especialmente na construcción do concepto de *nación* que uniforma no fondo as diversas correntes do galeguismo desde 1920: Portugal cumpre no concepto de *Nación galega* un papel de "referente de reintegración" próximo, que fortalece a oposición ó "referente de oposición" (Castela) e compleméntase co papel xogado polos "referentes de analoxía" —é dicir, as chamadas "Nacións céltigas" e especialmente Irlanda— para a definición da Galicia-nación e do *Volksgeist* galego[10]. Isto é especialmente patente por exemplo, no ideosistema central de Vicente Risco, principal ideólogo do nacionalismo ata os anos 30, segundo o que Galicia, xunto coas outras seis nacións céltigas e Portugal, habería xogar un sobranceiro papel no futuro, sucedendo en tanto "civilización da memoria" ó decadente mundo latino ou xermánico[11]. Máis aínda, Portugal configúrase todo

9. Un achegamento descritivo a estes contactos en C. A. Molina, *Prensa literaria en Galicia* (1809-1920). Xerais, Vigo,1989, especialmente os mantidos co mundo literario portugués pola revista *Nós*.

10. J. G. Beramendi, *El nacionalismo gallego en el primer tercio del siglo XX*. Tese Doutoral, Universidade de Santiago, 1987, p. 380 ss. Un resumo da construcción ideolóxica do concepto de Nación galega en J. G. Beramendi, "Estructura ideolóxica básica do nacionalismo galego no primeiro tercio do século XX", en X. L. Barreiro (coord.), *O pensamento galego na Historia (Aproximación crítica)*, Universidade de Santiago, 1990, pp. 261-268.

11. Vid. J. G. Beramendi, *Vicente Risco no nacionalismo galego*. Ed. do Cerne, Santiago, 1981, 2 vol.

ó longo da historia do nacionalismo galego coma unha sorte de "referente mítico" obrigado, e mesmo a súa presencia pantasmal podía ser invocada en ocasións para "ameazar" ó españolismo oficial: eis o senso das declaracións, por exemplo, do deputado nacionalista Otero Pedrayo no restaurante *La Bombilla* de Madrid no 1931, afirmando que se Galicia non conquería un *status* federal dentro da recén chegada República española, demandaría o apoio de Portugal para obter a súa liberdade...[12] É evidente que nesas alocucións mantíñase unha imaxe idílica e atemporal de Portugal, sen considerar por exemplo qué réxime político rexía neste país (a dictadura Salazarista).

Cume sen dúbida desa atención emprestada a Portugal polo nacionalismo galego, e á vez expresión máxima das súas contradiccións, será o importante lugar que a nación lusa ocupa nas páxinas da "Biblia" do nacionalismo ata os anos 60, o *Sempre en Galiza* (1944) de A. R. Castelao. Orabén, ese "referente de reintegración" nacional ofrecido por Portugal é matizable na súa importancia, mesmo en Castelao: este non pensa en Portugal en termos de acaroamento político ou "reintegración nacional", que no fondo é negada, xa que pensa que o Estado luso perdera a súa "homoxeneidade" étnica orixinal (é dicir, galaica: o solar histórico da antiga Suevia medieval) ó se espallar cara ó Sur. De aí que postule un confederalismo ibérico que poida realmente conducir a unha "recuperación" do Norte de Portugal por Galicia[13]. O feito de que non todo Portugal fose incluíble dentro da Gallaecia romana ou da Suevia medieval, para os galeguistas, levaba a unha certa dificultade na estimación do país veciño como un todo reintegrable.

Tamén dentro do nacionalismo galego da II República, as voces individualizadas a prol dun achegamento a Portugal eran retrucadas por outras que predicaban unha especificidade nacional sen concesións para Galicia e para o idioma galego: Lino Pérez, por exemplo desde Buenos Aires lembraba nunha interesante conferencia no 1931 os prexuízos económicos e culturais que unha anexión co país luso podería reportar para Galicia en canto suporía un esluimento da cultura e personalidade galegas e das capacidades económicas do país: "Qué porvir agarda ó porto de Vigo fronte á Lisboa?"[14]. Isto non empezou que durante o período da II República o galeguismo seguise a fomentar as relacións culturais con Portugal: fitos disto foron por exemplo as

12. Vid. X. R. Quintana e M. Valcárcel, *Ramón Otero Pedrayo. Vida, obra e pensamento.* Ir Indo, Vigo, 1988.

13. J. G. Beramendi, "Estructura e evolución da ideoloxía política de Castelao", in J. G. Beramendi / R. Villares (Eds), *op. cit.*, vol. I, pp. 189-223 (vid. especialmente pp. 218-219).

14. Galicia, 28.VI. 1931, p. 2.

"Semáns luso-galaicas" (de Vigo, marzal 1933, e Porto, abril 1935), a actividade de Ramón Martínez López como "representante oficioso" do nacionalismo en Lisboa, etc. Salientados nacionalistas coma A. Villar Ponte ou Xoán Carballeira defendían a necesidade dun achegamento ortográfico progresivo do galego ó portugués, postura que en certo xeito agromaba tamén nas primeiras normas ortográficas para o idioma galego elaboradas polo SEG no 1934[15].

II. Sen embargo, desde Portugal esa corrente non atopou tanto eco. A falla de resposta desde o país veciño ás mensaxes de simpatía guindadas desde Alén Miño respondería a varios factores, entre eles un tan sinxelo como a diferente base da que Galicia e Portugal partían. Este, estado consolidado e estable, nunca amosou interese por complicar as súas, de feito, non moi doadas relacións con España, inxerindo preitos irredentistas. Se os galeguistas ás veces buscaron incoherentemente achar un apoio en Portugal, o certo é que Galicia xamais xogou un papel de *borderland minority* na convivencia hispano-portuguesa[16]. Malia o papel da oposición a España como elemento configurador e afirmador da nacionalidade portuguesa, Galicia é vista máis como unha señardade de tempos "perdidos" entre brétemas de saudade —caso especialmente das referencias a Galicia ciscadas na obra de Pascoães, Lopes Vieira, etc.— que como unha efectiva parte dun *Volkstum* portugués alén das fronteiras. No puro eido da literatura política, só é mentable un limitado interese por Galicia entre algúns autores republicanos e monárquicos; entre os integralistas soamente se poden atopar algúns ecos en A. Lopes Vieira[17] e mesmo Antonio Sardinha, de quen se deu a coñecer postumamente no 1935 a súa obra *Nacionalismo galego e lirismo portugués*. Nesta obra Sardinha sobrevaloraba a dimensión espiritual sobre a política, e cifraba no lirismo dos cancioneiros unha das pedras angulares dos nacionalismos portugués e galego[18]. En xeral, algúns riscos ideolóxicos da xeración integralista portuguesa, coma o seu purismo étnico e político da nacionalidade ou o seu atlantismo (definindo como base da nación portuguesa ó *Homo Atlanticus*, en decadencia dende a súa posta en contacto con razas cen-

15. Vid. X. Castro, *O galeguismo na encrucillada republicana*. Deputación Provincial, Ourense, 1985, pp. 289-95.

16. Encol do papel dos conflictos étnicos nas relacións interestatais, vid. P. Smith, *Ethnic Groups in International Relations*. New York, Aldershot, New York U. P., Dartmouth, 1991, especialmente A. Suppan, "Conclusións", pp. 331-341.

17. "A Galiza", *Em demanda do Graal*. Portugal Brasil Lda-Sociedade Editora Lisboa, Lisboa, 1921, pp. 341-343.

18. Sardinha tamén dedicou o seu poema "Paixão da Raça" a Galicia e a Castelao, en *Quando as Nascentes despertam*. Livraria Ferrin, Lisboa, 1921, pp. 235-36.

troeuropeas, etc.) poderían ter influído en Vicente Risco, ou cando menos achegábanse ó pensamento deste[19], o mesmo que riscos comúns podían atoparse entre as posicións do pensador nacionalista ourensán e as ideas antiparlamentarias e idealizadoras da vida agraria de Teixeira de Pascoães. Pola contra, o diálogo político entre os nacionalistas republicanos galegos e os republicanos portugueses foi moi pouco fructífero[20]. O interese por Galicia, sen ser tampouco sobresaínte nin considerable, cinguiuse especialmente á revista progresista e "modernista", xurdida no 1921 no medio do grande debate intelectual que abalou as élites portuguesas por ese tempo, *Seara Nova*, e a algúns intelectuais específicos: Teixeira de Pascoães, Leonardo Coimbra, a revista *A Aguia*, etc., con algún caso curioso coma o portugués fillo de galegos Alfredo Pedro Guisado (1891-1975)[21].

De todos os xeitos, as relacións por parte portuguesa ficaban aí, no plano intelectual. Mesmo cando o presidente do Congreso de Nacionalidades Europeas, o alemán Ammende, visitou Galicia no 1933 e fixo unhas declaracións a un xornal galego salientando que Galicia debía achegarse a Portugal como "minoría nacional portuguesa en España" e pedir o seu apoio, declaracións que foron amplamente reproducidas no *Diario da Manhá*, o embaixador alemán en Lisboa apresurouse a quedar ó seu goberno facendo notar o entusiasmo espertado en varios ambientes portugueses polas iniciativas lusófilas dos nacionalistas galegos, en especial a "Seman portuguesa" de Vigo, mais tamén que non se consideraba ningunha "cuestión galega" en termos políticos por parte da intelectualidade ou da clase política lusa, nin por parte do goberno portugués, quen termaba de evitar complicacións con España[22]. O réxime salazarista, a fin de contas a plasmación de fascismo portugués máis real, non levou a cabo ningunha sorte de preitos irredentistas, nin promoveu sequera desde o punto de vista ideolóxico unha vontade expansionista cara a Galicia. Isto quizais teña que ver tamén co carácter máis ou menos "fascista" xenérico do salazarismo, a súa falla de nacionalismo expansionista, o que é máis interesante se cadra se se compara coas posicións defendidas polos nacional-sindica-

19. Vid. A. Costa Pinto, "A formação do integralismo lusitano: 1907-1917", *Análise Social*, n. 72-73-74 (1982), pp. 1409-1419.

20. M. Ledo Andión, "Os intelectuais republicanos, a súa prensa e o caso galego (1910-1926). Para o estudio das relacións luso-galaicas a través da prensa", *Relatorio III*, Fundação Gulbenkian, 1983.

21. Unha descrición destes contactos en A. Ventura, "A *Seara Nova* e a Galiza. Contribuição para o estudio das relações culturais luso-galegas", *Clio, Revista da Facultade de Letras da Universidade de Lisboa*, vol. 6 (1987-88), pp. 141-157.

22. Informe da legación alemana en Lisboa ó Auswärtiges Amt, Lisboa, 15.V.1933, "Reise des Herrn Ammende nach Spanien und Portugal" (*Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes*, Bonn, R 60530, Minderheitenkongresse).

listas. De feito, a única constancia de interese conscientemente político e mesmo envolto nunha certa brétema de conspiración, témola no xenuíno fascista Rolão Preto, fundador e líder máximo do movemento nacional-sindicalista. O agresivo nacionalismo portugués que este pregoaba ollaba cara a Galicia como unha parte irredenta de Portugal en base ós seus vencellos históricos, étnicos e xeográficos, defendendo que Portugal sen Galicia era unha "nación amputada" [23]. Rolão Preto estivo exiliado en España no 1933/34, sendo hóspede en Madrid fundamentalmente de J. A. Primo de Rivera. Porén, o fascista portugués declarou anos máis tarde ter mantido contactos formais con dous deputados galegos que representaban un movemento "anexionista" ("Nessa altura havia uma grande corrente a favor da união com Portugal"). A manobra que lle propuxeron os presumibles galeguistas a Rolão Preto era precisamente facer chegar a Salazar a idea dun plebiscito en Galicia a prol dunha unión con Portugal. Eses deputados terían mesmo, xa no comezo da Guerra Civil, chegado a falar con Salazar (sempre segundo Rolão Preto), propoñéndolle a ocupación de Galicia por forzas portuguesas que supervisarían a celebración do plebiscito. O plan tería incluso o visto bó do agregado militar portugués en Madrid, Vasco de Carvalho, quen opinou que a operación era posible, mais Salazar non arriscou (en todo caso, era moi incerto que quixese poñer en perigo a súa amizade co bando franquista...) [24]. Lenda ou realidade, Galicia só neste caso podía contar como unha terra irredenta que os auténticos fascistas portugueses soñarían con anexionar.

III. De todos os xeitos, cómpre tamén considerar que o nacionalismo galego buscou desde un comezo un vieiro independente de Portugal, e que malia un certo diálogo cultural con el durante a fase nacionalista (1916 en diante), sempre quixo manterse dentro daquela especificidade cultural e nacional. M. Hroch explica a diferencia entre a dinámica dun movemento nacional dunha *small nation* e un movemento étnico dunha minoría nacional en base a dous factores: 1) unha minoría nacional non ten a necesidade de elaborar e definir o seu idioma literario e culto e a súa propia cultura no eido político-social. 2) A *Mutterland* representa unha tradición de desenvolvemento autónomo e independencia política, de maneira que a minoría nacional, aínda que non posúa unha *ruling-class* definida, pode buscar o apoio da *ruling-class* veciña, co que o proceso de desenvolvemento do movemento nacio-

23. As prédicas neste senso do órgano nacional-sindicalista *Revolução Nacional* eran abondosas. Vid. T. Gallaguer, *Portugal, A twentieth-century interpretation*. Manchester U. P., Manchester, 1983, p. 90.

24. Entrevista a Rolão Preto, in J. Medina, *Salazar e os fascistas. Salazarismo e Nacional-Sindicalismo, a história dum conflito* 1932/1935. Livraría Bertrand, Lisboa, 1978, pp. 173-176.

nal está sempre moi ligado coa posibilidade de conectar coa "mature and fully-formed nation": o programa nacional podía ser adoptado e traído desde fóra [25]. Está máis alá de toda dúbida que o galeguismo non só nunca respondeu a este esquema, senón que ademais elixiu máis ou menos conscientemente a afirmación nacional propia: máis aínda, malia as simpatías dos escritores galegos desde o *Rexurdimento* pola literatura portuguesa, non se fundaron nela para construír a lingua literaria galega, senón que, pola contra, afondaron no coñecemento das súas variedades locais en Galicia, e a partir da súa especificidade tentouse construír unha normativa tendo en conta outras experiencias no mundo latino, cun só moi moderado lusismo [26]. Nin no plano político nin no lingüístico se considerou desde un comezo unha reintegración, e só certos tentos e iniciativas, bastante personalizadas —Xoán Vicente Viqueira, por exemplo— comenzarían a se desenvolver durante a fase nacionalista do galeguismo. Amais disto, cumpriría considerar ata que punto ese "referente de reintegración" portugués non obedecería tamén á tradición iberista do republicanismo federal español [27].

Cómpre subliñar que tampouco a integración confederal de Portugal nunha futura Iberia era defendida soamente e en primeiro lugar polos galeguistas. Iso si, o iberismo defendido por estes era en todo intre pentanacional: enxergaba a federación de cinco entes nacionais disterados, a saber, Galicia, Portugal, Castela, País Basco, Cataluña. En troques, o catalanismo político, sen ningún vencello "étnico" co país luso, dirixira a súa ollada a Portugal se cadra desde bastante antes có galeguismo (xa no 1908 apareceu en Lisboa unha obra teorizadora do papel de Cataluña e Portugal dentro dunha reordenación ibérica) [28], dentro da particular concepción dun iberismo *trinacional* que agromara en Maragall e que fora reelaborada polo *Modernisme* catalán: entre 1918/21 mesmo os catalanistas enviaron embaixadas culturais ó país luso (que eran especialmente encostadas por Ll. Nicolau d'Olwer, Eugeni d'Ors, Joan Estelrich, etc.). Ese iberismo trinacional encadraba soamente a Cataluña, Castela, e Portugal *incluíndo* a Galicia (que para os cataláns máis ben representaba unha porción arredada do conxunto cultural e nacional portugués): un expoñente claro dese iberismo visto

25. M. Hroch, *Social preconditions for national revival in Europe*. Cambridge U.P., Cambridge, 1985, pp. 123-24.

26. Como ten lembrado F. Fernández Fei ("A 'questione della lingua' galega", *A trabe de Ouro*, n. 5 (1991), pp. 29-40), tentouse desde un comezo a diferencialidade do galego como *Ausbausprache*, buscando a súa propia especificidade como lingua.

27. Para unha análise desta, vid. M. V. López-Cordón, *El pensamiento político internacional del federalismo español* (1868-1874). Planeta, Barcelona, 1975.

28. J. Navarro Monzo, *Catalunha e as nacionalidades ibéricas*, Livraria Central de Gomes de Carballo, Lisboa, 1908.

desde a ourela mediterránea son as obras do catalanista republicano e lusófilo Ribera i Rovira, quen en varios opúsculos entre 1905 e 1911 afirmou a necesidade dunha reorganización vindeira da Península en base á federación das "tres nacionalidades ibéricas: Portugal, Castilla y Cataluña". Segundo o catalán, que mantiña relacións especialmente co grupo da *Renascença Portuguesa* (Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoães, Alvaro Pinto, Leonardo Coimbra, etc.), Galicia e Portugal habían formar no futuro unha mesma nacionalidade, sendo mesmo un aglutinador común o elemento céltigo...[29]. Amosamos tamén noutro lugar como a ollos do movemento nacionalitario centro-europeo, que xeralmente interpretaba os problemas nacionais da Europa occidental en clave de problemas de minorías nacionais, o movemento galeguista era o da reivindicación dunha sorte de minoría portuguesa evoluída dentro do Estado español, que debía cifrar o seu futuro no apoio portugués e na *Volkstumsverbundenheit* con este [30]. Esa dicotomía entre a consideración interna dos nacionalistas galegos como nación diferente mais afin a Portugal, e a externa, mesmo por parte doutros movementos nacionalistas, de Galicia como un pseudo-Portugal do Norte ten continuado en certa maneira ata epocas moi recentes. Coma ocorría no caso da definición celtista do nacionalismo galego —pois os nacionalistas irlandeses, galeses ou bretóns practicamente nunca consideran a Galicia como "nación céltiga", anque esta autoconsideración teña obtido algún éxito mesmo fóra da Península Ibérica—[31], o máis curioso do lusismo é quizais esa comprobación do *décalage* entre a consideración real interna dos galeguistas e moito máis o nivel popular —no que non é necesario lembrar, guste ou non guste, que o desprezo e rexeitamento de todo o "portugués" era a moeda habitual, cun recíproco en Portugal— e a consideración desde o exterior. A relación con Portugal semella ser un *disintegrating factor* dentro da cohesión política do nacionalismo galego, pero este non conquería resolver acaidamente

29. Ribera i Rovira, *Ensayos iberistas. Portugal y Galicia nación. Identidad étnica, histórica, literaria, filológica y artística.* R. Tobella, Barcelona, 1911. Ribera mentaba tamén as declaracións de Teófilo Braga a *The Times*, nas que este afirmaba o seu ideal de conquerir unha "federación ibérica" de catro ou cinco repúblicas, unha das cales sería Portugal con Galicia. No mesmo senso, consideraba que esa federación dos pobos de Iberia habería servir como primeiro paso cara a unha federación das *auténticas* nacións europeas, de acordo coa idea herderiana (Rivera i Rovira, *Iberisme*, Biblioteca Popular de l'Avenç. Barcelona, 1907, e Id., O *genio peninsular*, Ed. da Renascença Portuguesa, s. d. Porto, (1909).

30. X. M. Núñez Seixas, "Galicia no espello europeu. As relacións internacionais do nacionalismo galego, 1916-1936", *A Trabe de Ouro*, n. 8 (1991).

31. Danse mesmo distorsións curiosas na consideración exterior de Galicia como etnia: así, no mapa de *Völker und Sprachen Europas unter besonderer Berücksichtigung der Volksgruppen*, oficializado pola Föderalistische Union der Europäischen Volksgruppen (FUEV), tense chegado a unha sorte de síntese: se entre os "Kelten" se sitúan irlandeses, bretóns, escoceses, etc., os galegos aparecen encadrados nunha categoría intermedia entre os "Kelten" e os "Romanen", os "Keltoromanen", da que son os únicos integrantes...

e que probablemente segue sen saber solucionar. As polémicas lingüísticas aínda hoxe presentes dentro do galeguismo —que realmente non se corresponden co seu nivel de desenvolvemento e madureza política— constitúen o máis claro exemplo desa aínda persistente desintegración.

IV. A título de exemplo comparativo poden ser citados outros casos de movementos nacionalistas ou "pequenas nacións" en Europa durante o período considerado, e que tamén contaban cun "referente de reintegración" nacional máis ou menos próximo. O nacionalismo occitano atopou certamente no nacionalismo catalán, e moi especialmente na trunfante e próspera cultura catalana, unha fonte de inspiración e identificación constante, do que son testemuño por exemplo as frecuentes relacións entre os catalanistas e o Félibrige de Mistral desde a segunda metade do XIX e especialmente nos anos 20 e 30 entre os núcleos occitanistas de Montepellier e Toulouse e o mundo intelectual e político catalán: a Cataluña autónoma de 1931 convértese nun mito de referencia e imitación para os occitanos —o mesmo que para os autonomistas corsos[32]. Doutra banda, dentro da non moi definida concepción nacional occitana (que de feito quería incluír zonas tan diferentes coma Béarn e Provenza), contemplábase tamén a inclusión da Catalunya-Nord. Con todo, os occitanos sempre mantiveron claramente arredada a súa identidade da catalana, e pese as semellanzas entre as súas linguas, xamais pensaron nun achegamento lingüístico ou ortográfico ó catalán. Isto non obstou para que durante os anos 30 se publicasen interesantes revistas coma *Occitania* en Barcelona, froito da colaboración conxunta de estudiantes occitanistas e catalanistas, ou o encontro de pofesionais de ambos os dous países noutras publicacións, xuntanzas, etc., nas que o carácter político subxacente era manifesto, debaixo do cultural. Certamente, con todo, os vencellos Occitania/Cataluña pertencen ó eido das relacións entre nacionalidades. A dinámica imperante nas relacións entre un movemento nacionalista e a súa *Mutterland* próxima ou lonxana amosábanse bastante máis difíciles.

Un caso elocuente son os flamengos. Non corresponde a nós xulgar se as semellanzas ou desemellanzas entre o dialecto flamengo e o holandés son maiores ou menores cás existentes entre galego e portugués, mais en todo caso a comparanza entre a situación galega e a flamenga ten sido mesmo aducida polos defensores do reintegracionismo

32. J. Guiomar, *Rélations entre les mouvements autonomistes, fédéralistes et régionalistes et la gauche française*, 1918-1939. Mémoire de Maîtrise, Univ. de Paris I (Sorbonne), 1968. Tamén, J. Ventura Subirats, *Els catalans i l'occitanisme*. Ed. 62, Barcelona, 1964.

lingüístico, p. ex. R. López Suevos[33]. A relación entre o movemento, ó comezo literario e cultural e logo político, de reivindicación flamenga e Holanda atravesou por varias fases. Nun comezo, durante o século XIX e logo da independencia de Bélxica, unha máis ca certa distancia e desprezo popular entre os dous pobos e entre as variantes do neerlandes existía —enfortecido ademais pola diferencia relixiosa: Holanda protestante/Flandes católico—. A convicción de que o flamengo e o holandés eran idiomas que posuían un devanceiro común, mais que cadaquén seguira o seu camiño logo do século XVI, afortalábase tanto máis canto que logo de 1830 os flamengos tentaban disterarse da Holanda. Asistirase así durante os anos 30 e mesmo 40 do XIX a unha certa "guerra ortográfica", na que se mesturaban outros intereses (por exemplo o clero flamengo temía que unha unificación da escrita permitise a difusión dos textos protestantes holandeses). Porén, os *flamingants* axiña se verán defrontados cun contradictorio problema: a necesidade de superar o estadio dialectal do flamengo para restaurar unha lingua de cultura, que puidese alicerzar o movemento cultural e favorecer a normalización do idioma de Flandes fronte ó francés oficial; amais diso xurdirá un problema de edición e mercados literarios. Esas preocupacións esprémense nos Congresos de literatura neerlandesa desde 1849 (Gante). Irase evoluíndo paseniñamente desde a banda flamenga e tamén desde a holandesa cara a unha consideración de unidade non só cultural, senón tamén de *raza*, entre Flandes e Holanda, mais sen que, sorprendentemente, isto conleve nos flamenguistas unha apelación a unha *nacionalidade* neerlandesa. Dado que a lingua flamenga non contaba daquela co apoio das clases burguesas, e obrigado a buscar alianzas exteriores, o movemento flamengo atopou unha fórmula orixinal na Europa do seu tempo: a diferenciación nidia entre lingua, cultura e política, o que permitía ós *flamingants* ser daquela ó tempo patriotas belgas e sentirse vencellados á lingua e cultura holandesas[34]. Chegarase así a unha unificación lingüística de seguida, acuñándose a común *koiné* neerlandesa, mais o movemento flamengo continuará no sucesivo a súa andaina política —moi feble, de feito, ata comezos do XX— perfectamente arredado de "irredentismos" verbo da Holanda. Durante a primeira Guerra Mundial, e favorecida polos ocupantes ale-

33. R. López Suevos, *Dialéctica do dessenvolvimento. Lingua, naçom e classes sociais.* AGAL, A Coruña, 1983, p. 15: segundo López Suevos, se Portugal tivese o nivel de desenvolvemento económico de Holanda, "os nossos antilusistas poríam-se mais 'flamengos'".

34. E. Gubin, "Nationalité politique et nationalité linguistique: l'attitude du mouvement flamand à l'égard des Pays-Bas (1830-1860)", in *Colloque historique sur les rélations belgo-néerlandaises entre 1815 et 1945*, Bruxelles, 10-12/12/1980, s. e. Gent, pp. 329-352. Esa diferenciación, con todo, non estaba falta de confusións: adoito usarán o termo pobo (*volk*) para designar o conxunto político e a raza; asemade o termo nacionalidade (*nationaliteit*) tanto para o senso político (Estado) como para o cultural.

máns, desenvolveuse sen embargo entre os *flamingants* a idea dunha posible integración nun estado pan-neerlandés, a *Groot-Nederland*[35]. A pesar do certo descreto que os nacionalistas flamengos sufriron por ese feito na inmediata postguerra, xa nos anos de entreguerras o pan-neerlandismo e o desenvolvemento teórico desa idea da *Groot-Nederland* acadaron unha certa puxanza. A chamada Liga Pan-Neerlandesa (Algemeen Nederlands Verbond), fundada no 1895, fora un fito dese achegamento durante o XIX, especialmente fortalecido desde 1917, mediantes a radicalización política dos primeiros pulos culturais de achegamento Flandes-Holanda, que levaron á formación da Dietsche Bond (Unión Pan-neerlandesa), que editaba desde 1926 a revista *De Dietsche Gedachte* [36]. Ese pan-neerlandismo tiña especialmente forza arraizada no movemento estudantil nacionalista flamengo, no seo do cal se publicaban órganos pan-neerlandistas como *Jong Dietschland* ou *Vlaanderen*: é entre os sectores xuvenís e máis radicais do flamenguismo que se leva a cabo unha derivación máis política do pan-neerlandismo cultural, de feito[37]. Este inspirábase en boa parte no pensamento *wölkisch* alemán pensado para os seus *Auslandsdeutsche*, mais estaba paralizado por unha constante tensión entre o pulo re-integracionista e mesmo "imperialista" da *Groot-Nederland*, e a preocupación por conservar os caracteres e especificidade de Flandes-Nación. Un expoñente das contradiccións principais dese pan-neerlandismo teórico foron por exemplo as formulacións do seu principal ideólogo nese tempo, P. Geyl[38].

Un caso que se cadra sería intermedio entre os expostos sería o da relación entre nacionalismo corso e Italia. Tamén neste caso, o parentesco cultural con esta é moi forte —sendo realmente o corso, ó contrario do sardo, un dialecto do italiano—, e a anexión a Francia bastante serodia, no 1769 (o que creou entre os corsos unha lembranza próxima da "perda da súa independencia"). Con todo, o nacionalismo corso a penas buscou —nin busca— un achegamento cultural e lingüístico a Italia, senón que preferiu manterse na defensa da súa personalidade nacional e cultural disterada, aínda que iso conleve de feito problemas de rexeneración e asentamento do seu idioma nacional. A atracción sentida especialmente no período de entreguerras

35. L. Wils, "De Grootnederlandse beweging 1914-1944. Ontstaan, wezen en gevolgen", *Colloque Historique..., op. cit.*, pp. 415-450.

36. Vid. unha visión xeral en A. W. Willemsen, *De Vlaamse Beweging van 1914 tot 1940* (Twintig eeuwen Vlaanderen, Dl. 5). Hasselt, 1975, pp. 227-233. Segue sendo válido S. B. Clough, *A History of the Flemish Movement in Belgium*, Richard R. Smith Inc., New York, 1930, cap. IX.

37. L. Vos, "De Dietse studentenbeweging 1919-1940", *Colloque Historique..., op. cit.*, pp. 451-493.

38. P. Geyl, *De Groot Nederlandsche Gedachte*. Tjeenk Willin & Zoon, Haarlem, 1925.

polos activistas corsos —o Partitu Corsù Autonomista, a revista *A Muvra*, etc.—[39] cara á Italia fascista, quen á súa vez defendeu e promoveu diversos movementos nacionalistas periféricos dos países veciños —especialmente en Iugoslavia— por intereses estratéxicos, é interpretable máis ben como unha *dérive fasciste* que neste caso víase enfortecida pola semellanza étnica [40], que como unha efectiva presencia da *Mutterland* italiana apoiou o nacionalismo corso dándolle un cariz irredentista, á través por exemplo da propaganda a prol daquel desenvolvida no xornal *Il Telegrafo* de Livorno [41]. Ó igual que no autonomismo sardo, os referentes da analoxía para o nacionalismo corso actuantes ó nivel ideolóxico semellaban máis ser as outras "nacións sen estado" do Mediterráneo occidental (Sardeña, Malta, Occitania, e especialmente Cataluña).

En todo caso, o réxime político que posuíse o país ou *Mutterland* de referencia actuaba tamén como un pulo ou un freo ós anceios reintegracionistas/irredentistas, dependendo á súa vez das orientacións políticas dos propios activistas nacionalistas. Así, as relacións entre os occitanistas e os catalanistas avivecéronse durante os anos 20 e 30 pola irrupción de varios núcleos xoves de nacionalistas que romperan co tradicionalista Félibrige e que profesaban unha ideoloxía máis progresista, o que permitiu tender pontes cara á esquerda catalanista. Pola contra, os sectores máis radicais e conservadores dos corsistas —por exemplo, Petru Rocca vían un perfecto *partenaire* na Italia fascista, o mesmo que as raianas fascistizantes formulacións de moitos panneerlandistas. Porén, o diálogo entre o maioritariamente progresista nacionalismo galego dos anos 30 e Portugal víase freado polo réxime político imperante neste.

V. Cumpriría preguntarse, xa que logo, por que o caso das relacións entre Galicia e Portugal se asemellan máis ás habidas por exemplo entre Occitania e Cataluña que ás habidas entre Flandes e Holanda ou mesmo entre Córcega e Italia, a pesar de ser Portugal tamén un Estado e probablemente ser a semellanza entre os idiomas galego e portugués moito maior cá existente entre o occitano e o catalán, anque algo inferior á existente entre o flamengo e o holandés. O feito de

39. Vid. H. Yvia-Croce, *Vingt années de corsisme* (1920-1939). *Chronique corse de l'entre-deux-guerres*. Ed. Cyrnos et Mediterranée, Ajaccio, 1979; F. Pomponi, "Le régionalisme en Corse dans l'entre-deux-guerres (1919-1939)", in C. Gras e G. Livet (Eds.), *Régions et Régionalisme en France. Du XVIIIe siècle à nos jours*, PUF, Paris, 1977, pp. 393-415.

40. Vid. R. Arzalier, *Les perdants. La dérive fasciste des mouvements autonomistes et indépendentistes au XXème siècle*. Ed. de la Découverte, Paris, 1990.

41. Vid. a visión italiana en F. Guerri, *Gli anni e le opere dell'irredentismo corso*. Officine Poligrafiche Italiane, Livorno, 1941.

que o movemento flamengo elixise o camiño previo da unificación lingüística xa no século XIX é un factor a ter en conta. Así mesmo, é claro que o recordo da unidade política con Holanda era moito máis recente —comezos do século XIX—, mais ó mesmo tempo iso xogou, cando menos nun comezo, como freo a unha simpatía decidida polos veciños do Norte. Porén, é significativo tamén que en xeral o pan-neerlandismo non contase cun apoio oficial dentro dos círculos políticos opostos ó movemento nacionalista flamengo, mentres en Portugal non se pode falar probablemente dunha oposición, senón en todo caso dunha indiferencia ou mesmo dunha abraiante ignorancia mutua.

O certo foi que en Portugal a certa corrente de simpatías intelectuais non foi quen de se organizar e se configurar independentemente e alén dos contactos persoais e puntuais. Quizais a causa haxa que buscala de novo nesa busca da cultura escrita independente e mesmo na tensión entre os referentes "celtigos" e lusistas do nacionalismo galego: aqueles cobraron unilateralmente se cadra unha meirande importancia e sobrepasaron a forza da compoñente "lusista" dentro do galeguismo, o que lle empecía definir clarividentemente cara ó exterior a súa propia busca dunha cultura e personalidade galegas de seu. Cumpriría se cadra preguntarse ata que punto esa tensión interna segue presente hoxe, aínda que xa parece máis que claro que, á parte simboloxías, o galeguismo actual afírmase na procura dunha identidade orixinal no cultural que anceia unha certa equidistancia da portuguesa e da española e que practicamente non toma en consideración ningunha sorte de "parentesco" céltigo. A este respecto, tamén é significativo comprobar como a certa dependencia que de feito era observable no feble nacionalismo occitano —incluso no cultural, a pesar de contar cun premio Nobel de literatura— verbo das inspiracións catalanas non é en absoluto apreciable nas relacións culturais galego-portuguesas. Nestas buscábase o *scambio culturale* entre dúas culturas con puntos en común, mais a galega á altura dos anos 20, mesmo antes da Xeración Nós, quizais tiña xa percorrido un camiño abondo longo como para ter que depender doutra cultura para disterarse, e probablemente tamén porque os nacionalistas galegos sufriron na súa crueza o dilema dos flamengos no século XIX (a necesidade de preservaren unha propia identidade, mesmo a prudencia política para non se confundiren co país "afín" culturalmente, pero tamén a constatación da situación de inferioridade do galego fronte ó castelán). Os flamengos resolvérono mediante unha unificación lingüística que non implicaba, cando menos nun comezo, unha identificación nacional; os galegos preferiron manterse na contradicción e auspiciar un acaroamento condicionado á cultura portuguesa, especialmente desde 1916, que non empecía tentar desenvolver unha cultura galega específica tanto no emprego da lin-

gua (o período nacionalista ata 1936 ve o uso máis xeneralizado dunha escrita o máis enxebrista posible) como na reivindicación dos seus referentes e sinais de identidade específicas. Nin sequera entre os sectores máis radicais do nacionalismo galego se considerou un "panlusismo" máis coherente, por exemplo, entre as Mocedades Galeguistas ou entre os arredistas bonaerenses (coa senlleira excepción de Ricardo Flores). En todo caso —tal era a posición de Risco— xurdía a necesidade, primeiro, de loitar contra do castelán mediante unha consolidación cultural e nacional auto-centrada; máis tarde, unha vez conquerida esta, levaríase a cabo un achegamento ortográfico, etc., pero "entre igoais". Eis a diferencia co puro e simple reintegracionismo político.

De todos os xeitos, e para concluírmos, apuntemos que a cuestión das relacións con esas posturas adoptadas cara a Portugal poden ser interpretadas como un signo máis da cohesión ou integración/desintegración interna do nacionalismo galego mesmo ata hoxe, no que fai á súa proposta de *nacionalismo cultural*[42] e á súa particular liña de desenvolvemento, na súa configuración do concepto de Nación e en definitiva no artellamento dunha identidade nacional que á súa vez se transforme nunha proposta de futuro para a sociedade. Neste aspecto, o nacionalismo galego semella ter buscado un camiño un tanto "intermedio" entre o flamengo e o occitano: proponse unha proximidade cultural e lingüística ó "referente de reintegración" (que con todo non se chega a configurar como *Mutterland*), mais búscase unha relación entre iguais diferentes, mesmo cunha utópica vontade de pro-xección e incluso expansión sobre o país luso. Podería mesmo afirmarse que os galeguistas buscaban non tanto a *portuguesización* de Galicia (no ámbito cultural) como a *galeguización* dunha parte de Portugal. As relacións de feito asemellábanse máis ás arquetípicas entre un movemento nacionalista máis desenvolvido e outro máis atrasado (caso dos occitanos a respecto dos cataláns), coa diferencia de que Portugal non fornecía modelos de *Nationalbewegung*, senón máis ben unha referencia "estatal", que ademais se tornaba moi problemática en canto o réxime imperante en Portugal desde 1926 empecía a consideración dun modelo "político": saudades e prehistoria, si, pero postular imitacións ou loanzas ás condicións políticas presentes en Portugal era algo diferente. É así que os nacionalistas galegos evitarán pronunciarse sobre o réxime político salazarista, etc., e reaccionarán perante o apoio portugués a Franco cunha mestura de abraio e poesía, que non agochaba senón impotencia e se cadra unha falla de comprensión da real situación política internacional[43]. Os galeguistas tampouco definiron no seu concep-

42. J. Hutchinson, *The dynamics of cultural nationalism*. Allen & Urwin, London, 1987.

43. Vid., por exemplo, a mensaxe dirixida a Oliveira Salazar nas páxinas de *Nova Galiza*, n. 2, 20.IV.1937 (X. L. García, *Nova Galiza. Edición facsimilar*, Ed. do Castro, A Coruña, 1990).

to de nación unha solidariedade étnica coherente, poisque o peso do historicismo e do factor *Terra* pesaba máis mesmo có factor *lingua* á hora de definir as afinidades.

Sen pretender tomar unha posición no debate lingüístico actual en Galicia (entre *lusistas* e *oficialistas*, no que fai á normativa ortográfica), queremos soamente sinalar que o caso das relacións efectivas Galicia-Portugal polo xeral obedecen á típica incomprensión mutua característica dos contactos entre movementos nacionalistas (anque Portugal sexa un Estado amadurecido e consolidado), en canto cadaquén posuía unha imaxe idealizada e irreal do outro "ser" nacional que ademais se consideraba en cada caso como emparentado co propio. A falta dunha definición teórica dun nacionalismo irredentista ou dun pensamento *völkisch* portugués, da outra banda, empecía unha consideración acaída de Galicia como parte reintegrable.

Aínda hoxe, as iniciativas desde Portugal cara a Galicia son escasas, mesmo no plano intelectual, e se no vindeiro se ha dar unha meirande colaboración, probablemente o será polo novo tipo de solidariedades que a "Europa das dúas velocidades" da CEE imporá ós países chamados a ser periferia dentro do centro.

X. M. N. S.

Entrevista con Roger Garaudy*

Domingos A. García Fernández
Consuelo Vercher Lloris

No mes de abril do ano 1990, Roger Garaudy estivo en Pontevedra, invitado pola Aula Castelao de Filosofía, para participar na VII Semana Galega de Filosofía organizada pola citada entidade. O filósofo francés xa estivera na V Semana, en 1988. Aproveitando esta segunda estancia, decidimos facerlle unha entrevista, tendo en conta o interese da súa vida e da súa obra, que converten a súa voz nunha testemuña excepcional do século que está a piques de concluír. Esta entrevista é así mesmo un percorrido biográfico. Moitas afirmacións poderían discutirse, matizarse. Pero tentamos dar voz, usando a nosa o menos posible, a unha testemuña de excepción dun século a piques de concluír. Só lamentar algún que outro fallo de gravación, aínda que de pouca importancia.

A vida de Roger Garaudy está chea de avatares. Naceu en Marsella no ano 1913, no seo dunha familia obreira. Cando tiña vinte anos ingresou no Partido Comunista Francés (PCF) sen abandonar a relixión cristiá, á que se convertera, pois era fillo de pais ateos. Durante a ocupación, estivo deportado e preso en Arxelia. Posteriormente foi deputado durante catorce anos, que considera perdidos. Membro do Comité Central e máis tarde do Buró Político do PCF, no ano 1970 foi expulsado do partido.

* O noso agradecemento á Aula Castelao de Filosofía, que organiza con carácter anual, na semana de Pascua, as *Semanas Galegas de Filosofía* e que convidou en dúas edicións ó profesor Roger Garaudy (ver as notas 1 e 2). Así mesmo agradecer ó profesor a súa presencia en Pontevedra e a súa amabilidade ó respostar ás nosas preguntas.

Esta vida azarosa, na que se superpoñen cristianismo, comunismo, ateísmo e islamismo, levou a Garaudy a viaxar por todo o mundo e a conversar cos máis importantes protagonistas deste século: Stalin, De Gaulle, Fidel Castro, Nasser, Gadafi, Xoán Paulo II... Tan rica experiencia mtre unha boa parte da súa obra escrita, que abrangue máis de cincuenta libros.

A producción bibliográfica de Roger Garaudy vai desde o estalinismo máis duro (Teoría materialista do coñecemento, A liberdade) *ata posicións de diálogo* (Perspectivas do home, Do anatema ó dialogo); *desde análises marxistas* (Carlos Marx, Lenin, Marxismo do século XX, A grande viraxe do socialismo), *ata manifestos en favor dun diálogo de civilizacións en prol da des-occidentalización* (O proxecto esperanza, Apelo ós vivos); *desde a estética* (Un realismo sen ribeiras, Danzar a súa vida) *ata o islam* (Promesas do islam, O islam de occidente, A carta de Sevilla).

Ademais doutros temas, como o feminismo ou a ecoloxía, na ampla obra de Roger Garaudy hai títulos que veñen ser como a traxectoria dun século convulso, por máis que aparezan como un testamento filosófico (Biografía do século XX) *ou como unhas memorias persoais (*A miña volta ó seculo en solitario).

—Na primeira parte das súas memorias fala dos anos de aprendizaxe. ¿Que salientaría dos mesmos?

—Cóubome a sorte, no curso da miña vida, de percorrer as grandes etapas do desenvolvemento do noso século e o meu libro non é unicamente unha autobiografía, senón principalmente, segundo creo, a autobiografía dun século. E paréceme que acaba de dividirse en tres grandes momentos esenciais.

En primeiro lugar o que denominei, no filme en rodaxe sobre a miña vida, *Nacidos do lume*, xa que nacemos entre chamas; ós vinte anos, en 1933, era o intre no que se facían desfiles de tochas en Nuremberg con Hitler, onde se queimaban libros; en medio da grande crise, que estaba a desencadearse sobre Europa no 33, queimábase trigo; era o momento do incendio do Reichstag; é dicir, estabamos rodeados de chamas e tiñamos a impresión de estar a asistir non á fin do mundo, mais si á fin dun mundo. Así a primeira parte que conclúe coa guerra, naturalmente, no curso da que veu de producirse unha importante aprendizaxe...

—Nesta primeira parte refírese a feitos históricos de crucial importancia como o fascismo, o crack *do 29... E tamén relata unha serie de influencias intelectuais como Kierkegaard, Marx, Barth, Rolland, Blondel... ¿Como valora as mencionadas influencias?*

—Impresionado pola vivencia desta apocalipse trataba, era entón un xove estudiante de filosofía, de tomar conciencia das raíces de tal



ROGER GARAUDY

crise; parecíame que non era só unha crise económica, como a que nos viña de América, nin unha crise política co reinado de Mussolini, de Hitler, do Fascismo, senón que había raíces máis profundas e particularmente o abandono de valores absolutos, ó instante que se comeza a considerar que o home, ben como individuo ben como grupo particular, é o centro e a medida de todo; o mundo transfórmase nunha selva de enfrontamentos individuais, violencias na rúa, violencias de grupo, loitas de clase, loitas nacionais e finalmente desequilibrios do terror a escala mundial. Parecíame pois que o máis urxente —tiña 20 anos— era atopar unha ancoraxe en valores absolutos. A miña familia era atea e conservadora en política. E eu convertinme ó mesmo tempo en cristián e marxista. ¿Por que cristián? Os meus amigos fixéranme ler a Kierkegaard (particularmente *Medo e Tremor*, esta extraordinaria variación sobre o tema do sacrificio de Abraham). Había na referida obra —ó meu parecer— un inicio de resposta, máis alá das nosas cativas lóxicas, da nosa reducida moral, do noso caos xerado polos enfrontamentos, a afirmación de valores absolutos (o sacrificio de Abraham era pois o símbolo). Daquela torneime cristián. Sen embargo non atopei na tradición cristiá un só exemplo histórico de encarnación nas relacións sociais dos valores aportados por Xesús. Este cristianismo, na totalidade das súas formas, (trátase do cesaro-papismo bizantino, da teocracia medieval ou das Santas Alianzas do século XIX) estaba sempre corrompido polo vencellamento co poder. Busquei polo tanto un medio de afastamento desta tradición. Era entón un asiduo lector de Marx, puramente teórico e quixen, ó mesmo tempo que me convertín en cristián, devir marxista. Presenteime ó Partido Comunista Francés, que acabou por aceptarme como cristián (eu era daquela presidente dos estudiantes cristiáns en Marsella).

E sempre tentei suxeitar os dous cabos da cadea: a ancoraxe en valores absolutos (Kierkegaard) e a metodoloxía da iniciativa histórica (Marx), é dicir, á vez, a arte de analizar as contradiccións dunha sociedade determinada (a ciencia desta análise) e a partir de aí a procura dun proxecto capaz de superar estas contradicións. Para min o marxismo era primordialmente esta metodoloxía e non unha metafísica. Era pois neste senso no que consideraba que esta dobre escolla (cristián-marxista) non era contraditoria senón complementaria.

Con este espírito abordei *a guerra e o que aconteceu de contado:..* Fixen a guerra con fe, pois era contra Hitler, estaba moi motivado, fun de imediato detido como individuo perigoso para a defensa nacional e para a seguridade pública, xa que organizara os primeiros grupos de resistencia no Midi. Entón deportóusenos —nesta época a deportación non era para a Alemaña, deportábase ó Sahara— e alí, logo dunha rebelión, o comandante do campo ordenou fusilarme —este comandante era francés—, mais os soldados ibadís, musulmáns puritanos do Sur de

Gardaia, refusaron disparar, porque era contrario ó seu honor que un home armado fixese fogo sobre un home desarmado, gracias ó que teño a honra de falar hoxe convosco. Foi a primeira experiencia, que eu chamaría a transcendencia vivida da obediencia incondicional, a de ver unha ilustración do sacrificio de Abraham.

Pasei tres anos prisioneiro nun campo de concentración e produciuse a liberación. Comeza a segunda etapa desta vida, que titularei no filme *A primavera dos homes*, etapa que vai *grosso modo* de 1945 a 1968.

—Antes de reflexionar sobre esta nova etapa sería importante que fixera unha breve mención da súa polifacética actividade en Alxeria, recén liberado, antes de retornar a Francia. Tamén, de o considerar oportuno, comentar os seus estudios primeiros sobre a civilización árabe (se se produce neles unha relación entre Fe e Política)...

—Creei unha Universidade nova en Alxeria e outra en Túnez (as dúas veces fun expulsado. De Túnez polo xeneral Mast, por propaganda anti-francesa, ó lembrar a grandeza da civilización arabe-islámica. De Alxeria polo xeneral Catroux por razóns semellantes e sobre todo pola miña actividade como redactor-xefe de Radio Francia e como director do xornal *Liberdade*). Pregúntome o porqué da calificación de "propaganda anti-francesa", de non ser polo feito de que nun réxime colonial exaltar a cultura dun pobo colonizado é xa un ataque contra o colonizador. Unha serie de conferencias, pronunciadas naquel entón, foron publicadas nun folleto e inmediatamente traducidas ó árabe, e recordo que, bastantes anos despois, ó encontrar ó coronel Nasser, que levaba o libro na man díxome: "Coñézovos xa por este folleto que foi traducido hai bastante tempo por oficiais libres". Mais tratábase dunha reflexión xeral sobre a cultura e non tanto sobre a fe. Este libro titulábase *A contribución histórica da civilización arabe-islámica á civilización universal*. Non era unha obra erudita, simplemente unha declaración de principios.

Chegamos entón a este *segundo período que se estende desde a liberación ata a primavera de Maio do 68*. É un período de grandes esperanzas, esperanzas confusas, a miúdo frustradas, pero que, na miña opinión, foi un gran período. Ó princípio tivemos o sentimento? coa liberación de Francia, de que todo era posible. Pola miña parte, e non era o único, soñaba coa instalación algúns anos máis tarde do socialismo. E a miña primeira preocupación como intelectual era facer para esta revolución socialista e anticipándome á mesma, o que Diderot fixera de cara á revolución burguesa, a súa *Enciclopedia*. E debo dicir que esta esperanza era de tal dimensión neste intre que practicamente os intelectuais e os artistas de sona participaron neste proxecto. Artistas como Jouvet e Pedro Blanchard, pintores como Matisse ou Picasso, poetas como Éluard ou Aragon, científicos como o profesor Langevin ou Joliot-Curie. Era un conxunto realmente entusiasmante. Evidentemente esta

esperanza viuse frustada. Lembro unha discusión co señor Lefèvre, o historiador que creara a última Enciclopedia, na que lle dixen: "Vostede chegou demasiado tarde para realizar unha *Enciclopedia* da burguesía e eu demasiado cedo para a do socialismo, os dous fracasamos".

Mais digo: era un movemento dunha máxima esperanza. Tanto máis ó ser designado polo movemento da Paz para facer unha xira por América Latina, que foi para min dun grande arrequecemento. *Por vez primeira ollaba a cultura ocidental desde fóra.*

—Vostede foi con Paul Éluard representando a Joliot-Curie (presidente do Consello Mundial da Paz) no Congreso Panamericano da Paz en México...

—Foi de gran proveito, non só por encontrar ós grandes pintores da escola mexicana (Siqueiros, Rivera, Orozco...), senón tamén a Pablo Neruda. Unha sorte da que tirei unha grande lección: cal era o papel do colonialismo americano en América Latina (aínda hoxe). Neste intre non existía, comezou nos anos 70 por mor das teloxías da liberación, que considero unha das máis grandes esperanzas da nosa época. Nunca desistín, desde un tempo ben anterior ó da amizade do irmán Hélder Câmara, que incluso veu a Córdoba para a creación do noso Centro de Calahorra. Puiden coñecer persoalmente algúns dos grandes teólogos da liberación: Gutiérrez e outros. Velaí o periplo que desemboca no 68, que ó meu xuízo era o punto culminante deste século. Porque no 68 ten lugar algo extraordinario; en xeral as grandes crises sociais xorden nun momento de depresión, de crise —por exemplo, o Frente Popular de 1934-36 tivo a súa orixe nunha profunda crise económica, social, política...—; agora ben, en 1968 o capitalismo está a portarse ben: non hai moito paro, non hai moita inflación, hai unha taxa de crecemento moi aceptable; sen embargo é o intre no que sobrevén o meirande movemento social da nosa época: 10 millóns de asalariados en folga, a totalidade das universidades nas mans do estudiantado... Na miña opinión isto tiña unha significación radicalmente nova en relación con outras crises. Significaba que esta xente nova tomaba conciencia de que o sistema era máis perigoso polos seus éxitos que polos seus fracasos. En consecuencia unha teoría revolucionaria non podía contentarse nunca máis con teorizar as crises, as contradiccións, sen presentar un proxecto novo. Foi a ocasión perdida polo Partido Comunista. Eu díxenlle ó seu secretario xeral: "Ti serás o sepultureiro do noso Partido". Dous anos más tarde fun expulsado por tal razón. Féchase así a segunda etapa.

—Vostede sinala nas Memorias, *antes de adentrarse na terceira etapa, outros feitos de enorme transcendencia na súa vida como a folga de mineiros en Carmaux ou o contacto co seu director de tese (Gaston Bachelard)... Coido que foi demasiado rápido...*

—Si, porque vostedes teñen o libro e poden utilizar fragmentos, esa é a razón de non ter considerado certas pasaxes. Simplemente tentei amosar a traxectoria, as ideas principais.

É evidente que a experiencia das folgas de Carmaux era para min unha experiencia espiritual, dun xeito de grandeza espiritual (aprofundei longo e tendido sobre o sentido dunha folga de mineiros co abade Pedro, que era entón deputado). Polo que atinxe á influencia de Bachelard radica en que probei decote máis a necesidade de separarme dunha concepción do coñecemento que o troca nun refrexo, sexa un refrexo do mundo sensible á maneira de Locke, sexa un refrexo do mundo das ideas ó modo de Platón. E o que Bachelard me ensinou de máis importancia é que no punto de partida de todo coñecemento e de toda acción hai unha iniciativa do home, hai unha imaxinación no sentido kantiano de *constitución de imaxes*. Coincidimos, xa que non é verdade que exista endexamais unha comprobación, ou ben dunha realidade sensible ou ben dunha idea platónica, pola contra nós estable-cemos unha serie de hipóteses, de proxectos, de imaxinacións, contraditas ou confirmadas pola experiencia. En caso de contradicción hai que rexeitalas, máis que o feito de ser confirmadas trátase dunha confirmación provisional. Descubrín entón que Bachelard aportara unha moi bela análise do desenvolvemento das ciencias, procedendo como se amosara un fracaso; cada descuberta científica non é unicamente o desenvolvemento da precedente. Explica que non se pasa sen máis, de maneira continua, de Newton a Einstein; hai unha rotura, que foi obxecto das miñas reflexións. Pero Bachelard estaba en certo modo detido antes do final do seu razoamento, toda a súa vida levou a cabo unha dobre busca: por unha banda a teoría do coñecemento e pola outra a poesía. Penso que alongando estas dúas vías (el morreu sen poder facelo) desembócase na idea dunha *poética xeralizada* na que finalmente é a imaxinación a raíz común da ciencia e da poesía, naturalmente con demarcacións diferenciadas, recoñecendo sen embargo cada vez o que denomino esta *poética xeralizada*, que foi o que defendín, aquí en Pontevedra, na *Declaración de guerra ó ordinántropo*, marcando a primacía da imaxinación tanto no coñecemento como nas artes[1].

Velaí, isto era en referencia ó segundo período e o terceiro é...

—*Abusando outra vez da súa amabilidade cumpriría recalar algo máis nesta etapa segunda. Por exemplo, ¿que nos pode dicir da súa "inimizade fraternal" con Sartre?*

1. Está a referirse a súa ponencia na *V Semana Galega de Filosofía*, celebrada en Pontevedra do 4 ó 8 de Abril de 1988, organizada pola Aula Castelao de Filosofía, co título de "Identidade e cultura: o caso galego". Esta ponencia foi publicada en libro en *La poésie vécue:* Don Quichotte. Ed. Vega Press, Paris, 1988.

—Si, as nosas relacións foron sempre fraternais, non obstante ás veces brutais. Tropezamos moitas veces, porque, na miña opinión, o punto de partida de Sartre é un punto de partida basicamente individualista e eu non penso que se poida solucionar ningún problema desde ese punto de vista; ademais disto, a idea da absurdeza da vida (non pode ser doutro xeito ó partir do individuo), cando el dicía: "o home é o ser que soña con ser Deus e, como non pode acadalo, a súa vida devén unha paixón inútil". Ó meu xuízo este individualismo vai parar a unha ausencia de significación da vida, a non ser a que eu persoalmente queira atribuírlle. Sartre na súa vida política cometeu moitos erros, mais, malia a todo, sempre se situou próximo ó lado bo: durante a Resistencia, na guerra de Alxeria... Sempre lle dicía: "Vostede di que a historia non ten sentido, mais actúa como se o tivese. É polo que a súa acción contradí o seu pensamento". Tamén lle dicía sempre: "Vostede ten o corazón na esquerda e a cabeza na direita".

—*¿E sobre o* humanismo?

— É sinxelo, basta ver en Marx o que é esencial, é dicir, non a pretensión *de deducir o socialismo dunha teoría científica.* Por exemplo en 1843, é dicir, vinte anos antes de escribir *O capital*, dicía: "É un imperativo categórico o de loitar contra todo réxime que vexe ó home, que o explore, que o aliene, que o escravize, que o envileza". O imperativo kantiano (a expresión de Kant é *imperativo moral*), en consecuencia Marx non esperou a ciencia para mudarse ó socialismo. Penso que é un gran contrasentido falar de *socialismo científico*, da apariencia do home, de deducir; non, eu non posúo medio racional ningún para demostrarlle que debe ser socialista, é unha elección, vostede pode moi ben facer a escolla contraria. O que pode ser científico son os medios. Haberá unha organización científica, unha economía política..., en fin poden abordarse os aspectos técnicos, mais non o problema dos seus fins. Ser socialista non é a conclusión dun razoamento, é unha elección, unha elección moral, o imperativo categórico do que falaba Marx. Pode tomarse o camiño contrario e devir hitleriano. Eu non podo demostrarlle que Hitler non tiña razón, unicamente a súa escolla rematou nunha serie de abominacións: iso si. É o mesmo proceso de demostración dun postulado; demóstrase polas súas consecuencias. É dicir: *a vida ten un sentido.* Para min dicir Deus equivale a dicir que a vida e o mundo teñen sentido (é un postulado, igual que o postulado de Euclides). De non crer que a miña vida ten un sentido non me resta outra vía que a do suicidio ou dicir con Sartre: "Ven a ser o mesmo gobernar un pobo ou emborracharse individualmente, en solitario". Non, isto é verdadeiro nunha visión absurda do mundo. Eu non podo amosarlle a súa equivocación salvo polas consecuencias. Vaise destruír un pobo que pase a súa vida emborrachándose, drogándose, mais isto non é, repítolle, a conclusión dunha demostración científica, senón

unha elección moral (en caso contrario non sería fe). Cando se me está a falar da demostración da existencia de Deus póñome enfermo, porque, de poder demostralo, estaría a demostrar todo salvo Deus. Por definición Deus non ten mesura en común comigo, non podo demostralo, podo afirmar un postulado, repito unha vez máis, indemostrable mais necesario. Velaí...

—*¿Que pode dicirnos sobre o diálogo cristiáns-marxistas? Vostede mantivo ducias de coloquios, viaxou polo mundo enteiro buscando ese diálogo. Publicou un libro* Do anatema ó diálogo*, que foi unha especie de "best-seller"...*

—Foi traducido a once linguas, ata no Xapón, e, cousa curiosa, era membro do Partido Comunista francés e o limiar a partir da edición alemana estaba feito por un dos principais expertos no Concilio, o xesuíta alemán Karl Ranner. O diálogo parecíame necesario, porque do mesmo xeito que non se pode dicir que o socialismo é a deducción dun razoamento científico, que repousa nun acto de fe; de saída (...) existe un verdadeiro fundamento para unha relación cos cristiáns. Nós compartimos con eles a certeza de que o mundo ten un sentido, de que o mundo é un, de que a nosa vida ten un sentido. Partindo de anterior tratei de fundar o diálogo cristián-marxista. Se mo permite, vou facer un resumo nunha fórmula un pouco violenta, que emprego no meu libro ademais: "unha revolución ten máis necesidade da transcendencia que do determinismo". Se como pretendía Althusser o home é un títere posto en escena polas estructuras, só me resta ir a deitarme e esperar que as estructuras fagan outra posta en escena. Estou moi obrigado a imaxinar que é o home o que fai a historia, como dicía Marx. Incluso se non a fai arbitrariamente, faina nunhas condicións sociais, que nos veñen sempre dadas. Eu podo perfectamente facer, non importa o que, nin importa o cando. Ó meu parecer son estas as dúas compoñentes. É polo que atribúo tanta importancia a este diálogo cristián-marxista ou hogano ó dialogo islam-marxismo. Por unha parte este acto de fe e pola outra as condicións prácticas da súa encarnación.

—*¿Así que para vostede é fundamental vencellar subxectividade e transcendencia?*

—Si, e non soamente subxectividade e transcendencia, senón acción revolucionaria e transcendencia. A fe é sempre para min un poder de separación das cousas dadas. Non podemos ser autosuficientes e cando un revolucionario está imbuído desa suficiencia, ó meu xuízo, vai por mal camiño. Hai demasiadas persoas que queren cambiar todo fóra deles mesmos.

—*Podemos pasar á terceira parte.*

—No filme en rodaxe sobre a miña vida, que levará por título o do meu poema *A contra-noite*, haberá tres partes, tres filmes diferentes: 1).

Nacidos do lume (primeira etapa), 2) *A primavera dos homes* (segunda etapa) e 3) *Érguete e camiña* (terceira etapa).

Érguete e camiña, xa que ter esperanza, na nosa época, paréceme un milagre. Na maioría dos meus libros figura a palabra *esperanza*: *Conquista de esperanza* ou *Apelo ós seres vivos... O proxecto esperanza*. Agora ben, debo dicir que hoxe para un home de fe, de esperanza, a totalidade dos feitos quítannos a razón. Dá a impresión de que o noso mundo enteiro se descompón. Contaba isto na conferencia de onte[2]. Repítoo nun pequeno libro *¿A onde imos? Ano 2000 menos 10*. Os feitos, repito, quítannos a razón: vese a desfeita, óllase o declinio do sistema capitalista. Na conferencia de onte daba algúns exemplos: a descomposición moral dos USA e pronto a decadencia do seu poder político. E isto é así mesmo verdadeiro en relación cos países do Leste, así mesmo a terrible marxinalización do Terceiro Mundo. En consecuencia non é por azar que o penúltimo libro que escribín verse sobre Don Quixote[3], pois penso que é o modelo do home que cre malia a todo; é preciso dicir que o período no que viviu Don Quixote era de conmocións, como o noso, e no que escomenzaron todas as sacudiduras das que vemos hoxe as consecuencias. A xenialidade de Cervantes ó igual que a de Shakespeare (en *Timón de Atenas,* particularmente, tamén en *Macbeth* e *Hamlet*) *é a de ter visto o que había de apodrecido no que era o mundo occidental*, o que ía dar de si o reinado do diñeiro (denunciado polos dous de semellante maneira). Nalgunha parte do meu libro digo: é o ano 1605 ou 1604 no que aparecen simultaneamente *O rei Lear* de Shakespeare e *Don Quixote* de Cervantes. Hai un episodio que me produciu unha fonda impresión: un e o outro percibiron o apodrecemento do seu século (cando Don Quixote amosa o que fan os gobernadores para gañar diñeiro e que se consegue con diñeiro e cando Shakespeare, en *Timón de Atenas* arremete da forma máis tremenda contra o mundo capitalista, o mundo do diñeiro e os seus alleamentos...

Non obstante hai unha diferencia fundamental: ó ser atropelado o rei Lear polo seu destino e por esta sociedade di: *Who will tell me who I am?* (¿quen me dirá quen son eu?) e na mesma situación Don Quixote, que foi golpeado, cos ósos no chan, machacado, contusionado, ó precipitarse Sancho Panza para levantalo, Don Quixote abre os ollos e di "*Eu sei quen son*", o contrario do rei Lear. *Eu, eu sei quen son*. ¿Quen é? É un home habitado por Deus, entón as derrotas non teñen importancia. Porén, este é no fondo todo o sentido da miña última parte, incluso se

2. Ponencia na *VII Semana Galega de Filosofía*, celebrada do 16 ó 20 de Abril de 1990 en Pontevedra e organizada pola Aula Castelao de Filosofía. O título da ponencia foi *Ecoloxía e Filosofía*.

3. Libro ó que nos referimos na nota 1, traducido parcialmente ó español en Ed. El Almendro, Córdoba, 1989.

todo estivese en contra, como todo estaba en contra de Don Quixote. Don Quixote fica como o meu mestre, é o profeta do absoluto nun mundo que non quere saber nada del e que o conduce ó fracaso. Sinto sinxelamente o seu testamento, cando di: "Era Don Quixote e son Alonso Quijano o bo". É unha pena. Pero a diferencia co rei Lear, ten o aire louco a primeira vista, loucura que considero absolutamente necesaria, xa que se creo na fatalidade estouna a crear, se digo que isto non pode ser doutro modo, é dicir, se nada fago, o peor acontecerá. Velaí a utopía no verdadeiro sentido da palabra, a utopía de Don Quixote... Para o meu entender Don Quixote é o profeta abrahámico: non é xudeu, nin cristián, nin musulmán. Comprendeu moi ben as tres relixións na súa unidade.

—*Poderiamos conectar o que acaba de dicir con moitos libros que escribiu sobre a Estética, a Danza e a Pintura. É sen dúbida unha etapa importante na súa vida: a da preocupación estética. ¿É quizais un problema sempre presente?*

—A Estética é para min, en principio, a forma mais evidente de transcendencia; é o camiño máis curto dun home a outro, sen dependencia das verbas, sen demostracións. Unha danza, unha danza ausente (eu non falo das xesticulacións histéricas ás que asistimos nos nosos días), unha verdadeira danza expresiva, da que falo a propósito de Marta Graham, a grande escola de danza moderna (por outra banda todas as miñas fillas son danzarinas por mor da miña concepción) é unha forma de fuxir dos xestos protocolarios e mecánicos, é a anunciación, como un gran cadro, de que unha vida distinta é posible. E este anuncio prodúcese sempre na beleza, sexa a través do Greco ou doutras manifestacións. É sempre a promesa de que outro mundo é posible. Todas as artes, trátese da música de Beethoven ou Haydn, dun templo hindú, da danza ou da pintura, anuncian un futuro.

No devandito filme a primeira parte está feita sobre todo con cadros: un comentario a propósito do incendio do Reichtag; ó falar do fusilamento examino o cadro de Goya *O tres de Maio*, que estoupa no filme como unha granada; penso no Cristo de Grünewald, que é toda unha visión do mundo, tal como podía ter, no tempo de Lutero, un militante ou un discípulo de Tomás Münzer, é dicir, a revolta cristiá dos labregos. Creo que todas as grandes obras de todo tipo (...). No filme fago un comentario do *Guernica* de Picasso, pois penso que é anunciador dunha contra-natureza, creada pola guerra. El xa viu no *Guernica* Hiroshima e isto é, no meu pensar, o que mostra o grande artista.

—*Antes de dar por concluída esta entrevista quixera preguntarlle pola súa posición anti-sionista.*

—Si, dixen, por exemplo, na discusión da conferencia pronunciada onte na Semana de Filosofía, que hai unha especie de corrupción nas mensaxes, nas máis belas mensaxes das relixións, cando se trocan en

política. Foi Péguy quen dixo: "Todo escomenza en mística e remata en política". O drama está na fe convertida en instrumento dunha política. O exemplo de Israel, do Estado de Israel, paréceme típico. Son un grande admirador dos profetas de Israel; nos campos de concentración ensinaba ós meus camaradas ateos quen era Isaías, Ezequiel, Amós, entre as grandes figuras da humanidade, sen embargo hoxe causa a miña estrañeza ollar rabinos integristas, que branden a Biblia, coma un título de propiedade, sobre Palestina para masacrar ou para cazar. É a instrumentalización dunha relixión. As estatísticas israelís subliñan que hai aproximadamente un 15% de crentes xudeus na fe xudaica, magnífica fe xudaica; pero o 100%, ou case, pretenden que esta terra lles foi dada por un Deus no que a maioría non cre. Non é unha postura seria e non por acaso. O mesmo fundador, Teodoro Herzl, dicía: "Ben, eu son agnóstico, pero o que me interesa é o poder da lenda". Isto é en verdade unha instrumentalización da relixión. Así que hoxe loitar contra o sionismo en absoluto implica loitar contra a fe xudaica. Pola contra todos os grandes rabinos da época da fundación do sionismo estaban en contra e, afirmando que supuña unha traición dos seus profetas, comenzado polo pai de Yehudi Menuhin, o rabino Moisés Menuhin, que escribiu un excelente libro, que se titula *O declive do xudaísmo*. Para el era unha traición, e para todos. A proba está no feito de que Herzl non puido facer o Congreso en Munich. O primeiro congreso sionista foi en Bâle, xa que todos os rabinos alemáns, o mesmo que todos os rabinos americanos, etc., estaban en contra. Creo que é preciso prestar gran atención a que o marxismo non é en modo algún consecuencia do xudaísmo. É herdeiro do nacionalismo e do colonialismo europeos do XIX. A formación de Herzl é completamente típica. Lin as súas memorias detalladamente e falo diso no libro *Palestina*. A terra das mensaxes divinas é indiscutiblemente a traición da grande fe xudía. Coido que ser anti-sionista é ser un defensor da fe xudaica, igual que pensaban os rabinos devanditos.

—*Nun xornal francés, non lembro o seu nome, ó recensionar o seu libro de memorias chamábanlle "o Lutero do Islam"...*

—¡Ah! Vostede sabe que me aconteceu a miúdo ser ou aparecer como un herexe. Despois de ser durante 20 anos dirixente do Partido Comunista Francés fun expulsado como herexe. Agora loito contra o integrismo no Islam e isto non prace a todo o mundo. Despois de recibir o premio "Faysal", o premio Nobel dos árabes, da man do irmán do Rei, ataquei con moita virulencia a Arabia Saudita como o centro do dogmatismo, do integrismo musulmán no mundo e pola súa vinculación cos EE.UU. e a súa complicidade contra Palestina. Evidentemente considéraseme un pouco como (...). Na xuventude tivo moito eco, xulgóuseme como un reformador, mais desde o punto de vista do "establishment" tildóuseme de herexe. Un xornal alemán proporcio-

noume moita honra ó calificarme de "Lutero do Islam". Non teño tal pretensión, simplemente combato contra o integrismo como Lutero combatía as indulxencias, pero non teño a aspiración de renovar o Islam, só tento combater as súas feroces deformacións, que son hoxe, na miña opinión, perigosas para el mesmo e para o seu porvir.

—*Vostede fala continuamente de cambiar de vida, de querer entrar no século XXI. Para tal cambio ¿cal considera que é o suxeito revolucionario?*

—Non quero deshonrar verbas como *revolución*. Abúsase dunha especie de lavado revolucionario. Chámase revolucionarios a melenudos que manteñen á perfección a orde establecida simplemente con novidades na vestimenta ou musicais. Non me gusta demasiado a palabra, que foi degradada. É unha verba demasiado fermosa para facer o que se está a facer. Sen embargo, creo que o feito novidoso hoxe é o feito de existir esta selva. Existía, como dixen hai un momento, no Renacemento (Cervantes ou Shakespeare indicáronno. Dispúñase de medios relativamente limitados, xa era posible facer moito dano, masacrouse o 80% de indios). Mais hoxe o home ten o poder, poder técnico, de destruír o planeta. Se un non posúe máis que un coitelo pode matar tres ou catro persoas, sen embargo ó posuír a arma atómica, ó posuír unha industria capaz de transformar os climas (desfacendo na atmosfera a capa de ozono), ó ter medios de desbaratar 24 hectáreas de bosque por día na Amazonia (privando de osíxeno unha parte do mundo), ó explorar a Antártida (imos destruír, como o mostrou moi ben o comandante Cousteau, un dos mellores reguladores do frío), *nós temos o poder de aniquilar o noso planeta dunha soa vez* (sería unha guerra atómica) *ou ben a marcha lenta* (destruíndo o ozono, destruíndo a civilización...). De continuar o rumbo actual os nosos netos (teño unha neta de 12 anos e un neto de 10) nunca acadarán a miña idade. Se vostede quixese case podemos concluír asumindo o título dun libro de ecoloxistas ingleses: *Ou cambiar ou morrer*.

—*¿Que forzas sociais van provocar ese cambio necesario? Vostede fala do fracaso dos partidos políticos. Cómpre pois analizar a alternativa.*

—É polo que opino que un dos primeiros esforzos a facer é o de tratar de devolver á fe o seu vigor e cesar de usala como instrumento político. Por desgracia acabo de referirme ó Estado de Israel cos seus rabinos integristas; tamén podemos falar da regresión da Igrexa Católica en relación coa formidable esperanza do Vaticano II e ollar a súa complicidade coas peores forzas de reacción; así mesmo o integrismo esténdese pola case totalidade dos países musulmáns. O noso obxectivo principal é loitar contra todos os integrismos, comprendidos os integrismos laicos (en Francia o episodio do "foulard" proporcionou o exemplo típico deste integrismo laico). Laico no mal sentido da palabra, xa que eu estou totalmente de acordo en separar a Igrexa da Relixión e a Igrexa do Estado. Mais se se quere converter a laicidade

no rexeitamento de toda forma de coñecemento dos fenómenos da fe, se se quere prohibir ós nenos (suprimir dos programas das escolas, como se está a facer en Francia) todo coñecemento dos textos sagrados, é unha mutilación, non é laicidade, é un integrismo que se pretende laico.

—*¿Como facer esta loita?*

—Non penso que haxa grupos que poidan facela. Os partidos políticos non teñen proxecto ningún (estou a falar de Francia, mais nos EE.UU. é semellante, e vexo en todos os países que coñezo que os partidos políticos están en quebra). ¿Hai algún que teña un proxecto? Ben, eu non o creo. Penso francamente que a idea de partido político é unha forma de organización superada. Entón estou a cavilar en movementos asociativos, é dicir, en movementos que existen en Francia. Hai centos de miles de valor desigual, non obstante son xentes que tratan de escapar ás leis do mercado, de fuxir do despotismo estatal ou do centralismo teocrático e, sobre todo, de librarse da manipulación dos "médias", que é hogano un dos máis grandes azoutes, particularmente coa invasión da visión americana do mundo, a visión mais degradada, visión de violencia de fuxida, de pretensión de evasión, de abominación (aí están os grandes perigos). E os partidos están en maior o menor grao sometidos a estas forzas. É preciso que cada un asuma a súa responsabilidade. É a razón do título *Érguete e camiña.* Así pois, non penso que corresponda a un pequeno grupo, todos estamos ameazados, sexamos un premio Nobel de Física, ou un artista, ou un pintor, ou un axustador nunha fábrica de automóbiles, ou un labrego nun reducido terruño... Estamos todos ameazados, en consecuencia coido que non existe unha capa social. É verdade que uns están máis interesados que outros en función do mantemento do "status quo". Isto pode vir dos máis desprovistos, pode vir do Terceiro Mundo. A Teoloxía da Liberación é un fenómeno típico e un magnífico fermento. Todo o mundo precisa dunha teoloxía da liberación. O Islam precisa dunha teoloxía da liberación...

D. A. G. F.
C. V. LL.

A victoria de Eros. Unha lectura ontolóxica de *Eros e civilización*

Carlos Fernández

O obxectivo central deste traballo é demostrar que o pensamento "crítico-cultural" de Herbert Marcuse só pode ser axeitadamente entendido desde o estrato ontolóxico que o subxace, isto é, desde o que Marcuse entende por "ser" e por "verdade"; que lle atribúe a Freud certas potencialidades críticas expresamente negadas pola propia teoría freudiana dos instintos; que é imposible derivar desde a lóxica interna do pensamento freudiano unha saída optimista ó "malestar" da civilización, e que o intento de Marcuse de fundamentar a razón no pracer, consecuencia coherente coa súa ontoloxía do gozo, representa unha postura que debe ser tida seriamente en conta no recente debate sobre a virtualidade da razón comunicativa.

O desenvolvemento destas teses require un traballo de exposición dos pensamentos freudiano e marcusiano obviamente sesgado na dirección enriba sinalada, polo que a eventual ausencia dunha explicación detallada dalgúns conceptos fundamentais de Marcuse e de Freud debe entenderse non só en razón do espacio disponible, senón como unha esixencia da cousa mesma que nos ocupa. Polo contrario, cando o obxecto da nosa reflexión o faga preciso, procederase a unha interpretación coidadosa de determinados conceptos centrais en ambos os dous discursos.

1. No capítulo de *Eros e civilización*[1] denominado "Interludio filosófico", establece Marcuse unha interesante conexión entre a teoría de

1. Marcuse, H. *Eros y Civilización.* Ariel, Barcelona, 1989.

Freud e o que el considera o ideal ontolóxico latexante na filosofía occidental: a tendencia —ou, máis exactamente, a "contratendencia"—, xurdida de (e contra de) o expresamente dito pola filosofía dominante, a identificar ser e goce, e estes coa abolición do tempo lineal e irreversible.

Así, Aristóteles, ó identificar ser con *nous theos* —primeiro motor no que pasado, presente e futuro son reconciliados na circularidade do pensamento que só se pensa a si mesmo—, abre a dirección na que se moverá a filosofía occidental. Hegel, á final da idade da razón, amosa de novo esta idea, mais agora o círculo inclúe a totalidade do mundo, o seu movemento aparece como *historia* da razón, autoconciencia do home que no seu despregamento conquista o mundo natural e humano. A conciencia convértese propiamente en autoconciencia no momento en que é confrontada con algo "outro". Pero os obxectos, as cousas, non están vivos e, xa que logo, non poden recoñecer a existencia libre do eu. A pulsión agresiva fronte ó mundo dos obxectos só culmina na dominación doutra autoconciencia. Desta relación negativa xorde a dialéctica amo-escravo, a denominación e a servidume. Pero se o pensamento de Hegel constitúe a autointerpretación emancipatoria da civilización occidental, afirma Marcuse, é porque a actividade do espírito non se detén nese estadio. A negación agresiva do outro é finalmente superada na existencia do espírito coma unidade transparente do suxeito e do obxecto, do universal e do particular, da productividade e da receptividade. Hegel reempraza a idea do progreso pola de desenvolvemento cíclico que, no seu movemento, trae ó eterno presente do saber absoluto a historia completa do home, a memoria presentizada do seu pasado. A pesar de que Hegel consideraba que co triunfo da razón a liberdade chegara a ser, finalmente, unha realidade, o sistema hegeliano representa, segundo Marcuse, unha protesta e afirmación do Logos da gratificación fronte ó Logos da dominación.

> A presentación de Hegel do seu sistema na súa *Enciclopedia* remata coa palabra *gozar*. A filosofía da civilización occidental culmina coa idea de que a verdade xace na negación do principio que goberna esta civilización —negación no dobre senso de que a liberdade aparece como real só na idea e que a interminable proxección e o trascendemento da productividade do ser chega á fruición na perpetua paz da productividade autoconsciente [2].

A partir de Hegel, a tradición ontolóxica —identidade de ser e Logos e deste co cálculo dominatorio— só se ve sobrepasada pola filosofía de Nietzsche. A crítica de Nietzsche á filosofía e moral occidentais é, con algunhas tímidas reservas (algunha matización sobre a "dirección" da vontade de poder, a súa exaltación xubilosa da dolor), inte-

2. *Op. cit.*, p. 114.

gramente asumida por Marcuse. Nietzsche desenmascara a falsidade agachada nos alicerces mesmos da civilización occidental: "a transformación dos feitos en esencias, das condicións históricas en metafísicas"[3]. A desigualdade, a febleza, a inxustiza e o sufrimento foron entendidas polo cristianismo como inevitables consecuencias dunha orixinaria "falta contra Deus", os instintos de vida perseguidos e a privación e a represión presentadas como condicións transcendentais da pecaminosa natureza humana. "Aínda máis, toda esta serie de falacias culminaron coa deificación do tempo"[4], co desprezo á fugacidade do mundo sensible e á finitude constitutiva do home fronte á eternidade e inmobilidade do "mundo verdadeiro", isto é, de Deus.

A loita contra do tempo aparece como a condición dunha volta do home a si mesmo nun mundo verdadeiramente seu. Fronte á fugacidade dolorosa do tempo lineal, o home debe conquistar a eternidade desde o corazón mesmo do sensible, sen se remitir a un inexistente mundo da verdade. Ou, dito doutro xeito, o "sempre" propio do suprasensible debe chegar a ser "pasar sempre", para que, por fin, o devir se manifeste cos caracteres do ser.

> O home chega a si mesmo só cando a transcendencia foi conquistada —cando a eternidade chegou a ser presente no aquí e agora—. A concepción de Nietzsche conclúe coa visión do círculo pechado —xa non o progreso, senón o "eterno retorno" (...)—. Esta é a afirmación total dos instintos da vida, rexeitando todo escape e negación. O eterno retorno é a vontade e a visión dunha actitude erótica cara ó ser para o que a necesidade e a realización coinciden[5].

A contratendencia actuante na filosofía occidental, oposta á fugacidade, a liña indefinida, o progreso represivo e o esforzo, é interpretada por Marcuse como a loita entre a lóxica da dominación e a vontade de gratificación. Nesta tensión ambas as dúas pugnan por definir o principio de realidade. Deste modo, a ontoloxía tradicional vese contestada en e desde os seus propios fundamentos. Contra da ontoloxía entendida como Logos, érguese unha concepción do ser baseada en termos a-lóxicos, unha racionalidade ontoerótica edificada sobre a satisfacción e o gozo que Nietzche, con todas as súas ambigüidades, pensa Marcuse, anuncia e sitúa no umbral da súa realización histórica.

> Nietzsche fala en nome dun principio de realidade fundamentalmente antagónico do da civilización occidental. A forma tradicional da razón é rexeitada sobre a base dunha experiencia do ser coma un fin en si mesmo —coma goce (Lust) e pracer—[6].

3. Ibid., p. 118.
4. Ibid., m. p.
5. Ibid., p. 119.
6. Ibid., m. p.

Ese mesmo rexeitamento e esa mesma ontoloxía están presentes, segundo Marcuse, na metapsicoloxía freudiana, circunstancia que a conecta coa tradición filosófica occidental antes descrita.

A psicoloxía de Freud alcanza a dimensión prehistórica do individuo, aquela rexión do seu aparato mental onde individuo e xénero, presente e pasado, áchanse aínda indiferenciados. Por debaixo da desindividuación sociolóxica, na que actúa o principio de realidade, opera a desindividuación biolóxica, gobernada polos principios do pracer e do Nirvana. Por iso a psicoloxía do individuo de Freud é, no fondo, unha psicoloxía do xénero, sobre o que se desenvolven as vicisitudes históricas dos instintos, as formas culturais que organizan —sempre segundo Marcuse— a dinámica conflictual de Eros e morte. De aí tamén que as implicacións metapsicolóxicas da teoría de Freud van máis alá do terreo da socioloxía e da historia e alcanzan unha dimensión *onto*lóxica.

> Os instintos primarios refírense á vida e á morte —isto é, á materia orgánica como tal—. E eles unen outra vez a materia orgánica coa inorgánica, e máis adiante coas súas máis altas manifestacións mentais. Noutras palabras, a teoría de Freud contén certas hipóteses sobre a estructura das principais formas de ser: contén implicacións *onto*lóxicas[7].

2. Heidegger distinguiu, como é sabido, entre ontoloxías particulares, o obxecto das cales é a elucidación dos ámbitos fundamentais do ente (o "histórico", o "sociolóxico", o "psicolóxico"...) e a ontoloxía fundamental, que non pregunta polo ser "desta" ou "daquela" rexión óntica, senón pola cuestión de en que consiste, en xeral, *ser*, a diferencia de todo ente[8]. Ata aquí Marcuse semella moverse nun plano ontolóxico-particular ("hipótese sobre a estructura das principais formas de ser"). Unha lectura atenta de Marcuse —e coa referencia a Heidegger, autor non citado por Marcuse en *Eros e civilización*, abrimos un tipo de discurso no que se mesturará exposición e interpretación— demostrará que o que en Freud non son, en efecto, máis que "hipóteses" convértense en Marcuse en posicións teóricas sobre a natureza (na súa dobre acepción de "esencia" e de "natureza") do ser en xeral. Esa mesma lectura intentará enxergar o que na interpretación marcusiana pertence a Freud dos elementos teóricos que concernen en exclusiva ó pensamento de Marcuse.

O punto de partida —non así as súas conclusións— da crítica de Marcuse á civilización é a afirmación freudiana de que non existe propiamente cultura humana sen a represión dos instintos primarios. A necesidade de organizar grupos humanos cada vez más amplos impón

7. Ibid., p. 107.

8. Heidegger, M. *El ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980, pp. 19-24.

unha inhibición da sexualidade e dos instintos de morte. Nese proceso Eros obriga a Tánatos a poñerse ó seu servicio, garantindo así a pervivencia do grupo social. O desenvolvemento da civilización obriga, sen embargo, ó individuo a pagar un alto prezo: a renuncia á satisfacción non transformada da sexualidade e ó control da agresión por parte dun super-eu cada vez máis esixente, o que trae consigo unha debilitación de Eros e unha liberación da destructividade.

Eros é, ó mesmo tempo, o gardián do *ser* e o principio activo da *vida* que loita contra o instinto de morte buscando marcos cada vez máis amplos de satisfacción e protección. O instinto de morte aparece marcado por unha relación negativa non só (obviamente) coa vida, senón co ser, e iso porque, a noso xuízo, vida e ser operan, no discurso de Marcuse, como conceptos equivalentes:

> Eros crea a cultura mediante a súa loita contra do instinto de morte; loita por preservar ó ser nunha escala aínda máis grande e rica para satisfacer ós instintos de vida, para protexelos da ameaza da non satisfacción, da extinción[9].

Non é difícil decatarse do cambio de nivel categorial realizado por Marcuse respecto da teoría de Freud. Eros, que para o autor de *O malestar na cultura* tiña un carácter hipotético —tan hipotético que nalgún lugar da súa obra utiliza a expresión "mitoloxía das pulsións"—, empiricamente non observable, estrictamente psicolóxico (ou, todo o máis psicocultural, na medida en que cultura é, para Freud sublimación dos... instintos) e esencialmente antagónico de Morte, aparece agora expresamente tematizado como o ser mesmo do ente, a verdade e o fundamento da realidade. Certo é que, en tanto forza non observable, conserva o seu carácter metaempírico, pero nun sentido moito más fundamental, ou, máis exactamente, ontolóxico-fundamental: é o elemento ontolóxico fundante, o *arkhé* da *fisis*, o principio constitutivo e rector da realidade respecto do cal a Morte ocupa un lugar ontoloxicamente subordinado.

> Nas súas posicións máis avantadas, a teoría de Freud participa desta dinámica filosófica. Ó intentar definir a esencia do ser, a súa metapsicoloxía defíneo como Eros —en contraste coa definición tradicional como Logos—. O instinto de morte afirma o principio do non ser (a negación do ser) contra Eros (o principio do ser). A fusión omnipresente dos dous principios na concepción de Freud corresponde á fusión metafísica do ser e non ser[10].

Ó final do seu movemento a filosofía occidental revela de novo a súa ontoloxía motriz, o seu ideal subxacente: "o ser é esencialmente o pulo cara ó pracer" e a "loita pola existencia" é orixinariamente unha

9. *Eros y Civilización*, p. 108.
10. *Op. cit.*, p. 122.

loita polo pracer. Só cando aquela é organizada de acordo coa renuncia e a dolor, a cultura, xurdida ó servicio da realización colectiva do gozo, pon a súa base erótica ó servicio da dominación. A comprensión freudiana do ser como Eros conecta coa filosofía do primeiro Platón "que concebía a cultura non como unha sublimación represiva, senón como o libre autodesenvolvemento de Eros"[11].

Identificación de ser e gozo, primariedade ontolóxica de Eros sobre Morte e equiparación cultura-sublimación-represión serán os pivotes teóricos sobre os que xire a proposta marcusiana dunha cultura liberada baseada nunha "sublimación non represiva". Novidosa interpretación ontolóxica de Freud que parece contradicirse co espírito e a letra do creador da psicanálise; vexamos de que modo a fundamenta.

3. Chegado a este punto, crucial na súa relación con Freud, Marcuse parece decatarse do arriscado da súa caracterización da metapsicoloxía freudiana como unha ontoloxía do pracer. Ó identificar Freud "principio de realidade" co que Marcuse chama "principio de actuación" (principio de realidade máis "represións sobexas") queda naturalizado o carácter represivo *da realidade como tal*, ontoloxicamente lexitimado o "malestar na cultura", pechándose, dese modo, toda posible saída cara a unha cultura liberada. Se a sexualidade é por esencia antisocial, e a agresión sitúase no mesmo nivel de primariedade ontolóxica que os instintos de vida, parece teoricamente prohibida a idea dun principio de realidade non represivo: a destrucción *é* cos mesmos dereitos que o gozo. De aí que sexa teoricamente contradictorio, recoñece perspicazmente Marcuse, aceptar por unha banda a teoría freudiana dos instintos, e suxerir pola outra a posibilidade dunha realidade cultural non represiva:

> Se aceptamos a súa teoría e seguimos a manter que hai unha substancia histórica na idea dunha civilización non represiva, esta idea debe ser deducible da mesma teoría dos instintos de Freud. Os seus conceptos deben ser examinados outra vez para descubrir se conteñen ou non elementos que requiren unha nova interpretación[12].

É verdade que Freud sostén a esencialidade do conflicto entre Eros e Morte provocada pola Ananké, loita pola existencia que, no derradeiro estadio da súa teoría dos instintos aparece como a necesidade e carencia non desta ou daquela forma de vida, senón *da vida orgánica mesma*. Agora ben, se se puidese demostrar, partindo de Freud, que esa necesidade e carencia da vida, aínda sendo, efectivamente, caracteres da vida "orgánica", son productos (mediacións) da evolución históri-

11. Ibid., m. p.
12. Ibid., p. 129.

co-cultural, sería igualmente plausible a hipótese dunha cultura non suxeita á tiranía da Ananke. Tratemos agora de detectar o cerne hermenéutico da inflexión marcusiana en Freud para, máis adiante, intentar expoñer a imposibilidade desta empresa.

Aínda que xa o propio Freud chamara a atención —sinala desiderativamente Marcuse— sobre do elemento histórico na estructura instintiva do home, o seu optimista intérprete vese obrigado a recoñecer que non tirou ningunha conclusión que incidise decisivamente na súa teoría. Pese a todo, a suposición de que a escasez é tan permanente como a dominación —argumento no que se apoia Freud para establecer o antagonismo, digamos, ontolóxico entre o principio do pracer e o principio de realidade—, é algo que pode e debe ser discutido á luz da propia teoría de Freud. Mais nesta elucidación Marcuse toparase cun atranco que só sorteará alonxándose definitivamente da teoría freudiana das pulsións: o instinto de morte.

O fin dos instintos, nacidos da necesidade de eliminar a "tensión" producida polo abandono da materia inanimada, é, segundo o Freud de *Máis alá do principio do pracer*, restablecer o equilibrio da vida inorgánica que, "baixo a presión de forzas exteriores perturbadoras"[13], foi obrigada a abandonar a súa pracidez orixinaria. Cando aínda era fácil morrer, a substancia viva sucumbiu con facilidade ó destino de morte impreso na súa propia composición química. Posteriormente, poderosas "influencias externas" ameazaban con adiantar bruscamente o ritmo natural de avance cara á morte, obrigando á substancia supervivente a evitar todo aquilo que a afastase do seu natural curso biolóxico. Instinto de vida e instinto de morte coinciden, pois, nunha común tendencia á regresión, pero mentres o segundo pugna por unha volta inmediata á quietude do inorgánico, o primero tenta de preservar a cadencia endóxena da vida cara á morte mediante unha serie de "rodeos" protectores. O conxunto de aparellos artellados polo home para evitar ou retardar a morte é a cultura, idea que Freud condensa na súa coñecida frase "O home é un Deus con prótese".

O nervio central da argumentación marcusiana radica, ó noso ver, na interpretación do significado desa "presión de forzas externas", que Freud moi vagamente remite, en derradeira instancia, á "historia evolutiva da nosa terra e da súa relación ó sol"[14], isto é: ó ámbito estricto do biolóxico-natural. Semella claro que o instinto de morte aparece provocado pola frustación primaria, como —por así dicir— unha estratexia de equilibración da tensión xerada pola dolor da vida orgánica. Agora ben, apunta Marcuse, existe outro momento no que ten lu-

13. Citado por Marcuse en *op. cit.*, p. 131.

14. Freud, S. "Más allá de principio del placer" en: *Psicología de las masas*. Madrid, 1989, p. 113.

gar un cambio que xa non é atribuíble a factores biolóxico-naturais, senón á loita consciente pola existencia baixo un principio de realidade —e aquí é donde se aparta definitivamente de Freud— histórica e culturalmente determinado, pois

> o desenvolvemento do animal home non permanece encerrado na historia xeolóxica; o home chega a ser, sobre da base da historia natural, o suxeito e o obxecto *da súa propia historia*. Se, orixinalmente a diferencia real entre o instinto de vida e o instinto de morte era moi pequena, na historia do animal home medra ata chegar a ser unha característica esencial do proceso histórico mesmo[15].

Isto fai suxerir que aquelas condicións de realidade que posiblemente fosen necesarias na orixe mesma da cultura (institucionalización e interiorización da morte do pai, sublimación, transformación do instinto de morte en agresión socialmente útil), aquelas restriccións libidinais que, anque apoiadas en Eros, terminaron xerando un aumento da agresividade e do sentimento de culpa, poden hoxe seren redefinidas á luz dun novo principio de realidade xurdido dunha organización non opresiva da vida.

Verdade é que a dirección dominante da civilización perpetúa as condicións de sufrimento do home infeliz; que a insatisfacción e a renuncia chegaron a ser tan fortes como voluntaria e mesmo compracentemente aceptadas, e que a destructividade parece ir en aumento. Pero non menos certo é que a escasez e a producción fatigosa e alienada chegaron a ser socialmente "sobexas", na medida en que poden ser tecnicamente eliminadas. A utopía xa non é un obxectivo inalcanzable; as tendencias operantes no interior das sociedades industriais avanzadas presionan a prol da súa realización: a eliminación da pobreza, a posibilidade técnica de diminuír a dolor e de alongar gozosamente a vida, a automatización do traballo poden gobernar o reino da necesidade e estender indefinidamente o reino da liberdade. E o que é máis importante: a dinámica da vida psíquica, aparentemente oposta á realización colectiva da libertade, é susceptible de poñerse ó servicio dunha existencia liberada. A confrontación Eros-Morte non é un dato abstracto, inmutable e alleo á historia. O Eros cultural pode impregnar a realidade de tal forma que a morte se pregue ás esixencias da vida definindo un principio de realidade non represivo. A canalización "represiva" da libido cara a obxectivos socialmente útiles, a "sublimación", non ten por que ser antagónica do gozo, como, *segundo Marcuse*, se deduce da teoría freudiana dos instintos.

> Nas condicións biolóxico-xeolóxicas que Freud asumiu para a substancia vivinte como tal, non podía imaxinarse un cambio así; o nacemento da vida segue a ser un trauma, así o reino do principio

15. *Eros y Civilización*, p. 133. Subliñado noso.

do Nirvana parece ser inconmovible. Sen embargo, as consecuencias do instinto de morte só operan xunto cos instintos sexuais; en tanto medre a vida o primeiro permanece subordinado ós últimos; o destino do *destructor* (a "enerxía" dos instintos destructivos) depende do da libido. Consecuentemente, un cambio cualitativo no desenvolvemento da sexualidade debe alcanzar as manifestacións do instinto de morte [16].

4. Contrastemos agora esta hipótese de Marcuse co expresamente mantido por Freud sobre da relación cultura-instinto de morte.

O feito de que a metapsicoloxía freudiana sexa claramente pesimista en relación á posibilidade da felicidade humana non constitúe, en principio, unha obxección ó intento de Marcuse de chantar na estructura psíquica do individuo a posibilidade dunha cultura liberada. Recordemos que Marcuse pretende ser tan ortodoxo na súa interpretación de Freud que pecha *Eros e civilización* cun epílogo significativamente titulado "Crítica ó revisionismo freudiano". Cabería, por tanto, que a interpretación marcusiana rematase cunha proposta que contradicise o recendo pesimista do pensamento de Freud, pero non a súa teoría ou, alomenos, algunhas potencialidades non exploradas da súa crítica cultural. Tal é, como xa vimos, a intención de Marcuse; ben distintos son, sen embargo, os resultados; e iso porque o pesimismo antropolóxico-cultural de S. Freud é consecuencia rigorosa da súa teoría dos instintos (da súa ontoloxía), de tal modo que toda interpretación optimista da relación Eros-Morte atópase ante a seguinte disxuntiva: ou se afasta conscientemente do dito por Freud acerca do instinto de morte (K. Horney), ou, se acepta a súa teoría dos instintos (Marcuse), debe igualmente admitir as súas fatalistas conclusións:

> O designio de sermos felices que nos impón o principio do pracer é irrealizable (...), ó efecto podemos adoptar moi distintos camiños, antepoñendo xa o aspecto positivo deste fin —a obtención do pracer—, xa o seu aspecto negativo —a evitación da dolor—. Pero ningún destes recursos nos permitirá acadar canto desexamos [17].

Que o instinto de morte pertence ó ser cos mesmos dereitos que Eros é unha posición de principio en Freud inseparable da súa antropoloxía:

> En todo o que segue adoptarei, pois, o punto de vista de que a tendencia agresiva é unha disposición instintiva e *autónoma* do ser humano [18].

Ou dito doutro modo, e por seguer coa hipótese ontolóxica: mentres ser, para Marcuse, é (pulo cara ó) pracer e o verdadeiro é o afirma-

16. *Op. cit.*, p. 135.
17. Freud, S. *El malestar en la cultura*. Alianza, Madrid, 1990, p. 27.
18. *Op. cit.*, p. 63.

do por Eros, Freud identifica ser coa tensión agonística xurdida do combate entre a afirmación do pracer e a súa negación.

> Agora, coido, o sentido da evolución cultural xa non nos resultará impenetrable; por forza debe presentársenos a loita entre Eros e morte, instinto de vida e instinto de destrucción, tal como se leva a cabo na especie humana. Esta loita é en suma o contido esencial da mesma, e por iso a evolución cultural pode ser definida brevemente como a loita da especie humana pola vida[19].

¿De que forma loita a vida contra da destrucción?, ¿mediante que mecanismos (mediante que "rodeos") se protexe a cultura da pulsión letal que amenaza con destruíla?: á través das prohibicións sociais (tabú do incesto, preceptos morais, leis políticas, mandados relixiosos). Mais a traxicidade da cultura non radica nin na dureza dos seus interdictos, nin na resistencia dos obstáculos externos á realización do desexo, senón no feito de que a agresión, lonxe de ficar neutralizada, vese paradoxicamente devolta ó seu lugar de orixe: ó eu, ou máis exactamente, a aquela parte del, o super-eu que, convertida en conciencia moral, "desprega fronte ó eu a mesma dura agresividade que o eu, de bo grao, satisfaría en individuos estraños"[20]. Deste refluxo da agresión, do exterior ó interior do propio aparato psíquico, xurde o "sentimento de culpabilidade" provocado pola seguridade de que o desexo vai ser necesariamente detectado e castigado polo super-eu, coa conseguinte posibilidade de desprotección e "perda de amor". Nesta situación, a diferencia entre o desexo e a súa realización efectiva resulta abolida: a coacción dolorosa do super-eu persiste, en efecto, anque se renuncie á satisfacción dos instintos, ó permanecer o desexo correspondente e ser detectado pola conciencia moral. A represión instintiva non absolve, pois, do castigo, nin recompensa, por tanto, coa seguridade de conservar o amor. "O individuo trocou unha autoridade exterior ameazante —perda do amor e castigo pola autoridade exterior—, por unha desgracia permanente: a tensión do sentimento de culpabilidade"[21].

Chegados a este punto faise necesario lembrar, *contra Marcuse*, que para Freud non é teoricamente decisiva a cuestión de se o sentimento de culpa hai que remitilo ó asasinato do pai na horda primitiva. A introxección punitiva da agresión é a expresión dun fenómeno estructural e non só, nin principalmente, histórico: a loita eterna entre Eros e morte. Este é, en efecto, o problema máis importante da evolución cultural: "que o precio pagado polo proceso da cultura reside na perda da felicidade por aumento do sentimento de culpabilidade". E iso é así

19. Ibid., m. p.
20. Ibid., p. 64.
21. Ibid., p. 69.

precisamente porque, fronte ó afirmado por Marcuse de que "as consecuencias do instinto de morte só operan xunto cos instintos sexuais" e que o destino de Tánatos "depende do da libido", Freud móvese, a partir de *O eu e o eso*, baixo da hipótese *exactamente contraria*, a saber: que a sublimación, unha das bases da construcción cultural, implica "desexualización", e que esta trae consigo sempre unha *"disociación" de instintos* na cal o Eros culturalmente sublimado perde a enerxía para suxeitar ás pulsións de morte. Cabería, por tanto, acordar con Marcuse que un cambio sociocultural que elimine "represións sobexas" pode, certamente, crear un novo principio de realidade menos cruel; mais se aceptamos que a sublimación é un compoñente esencial da cultura debemos, en boa lóxica, concluír con Freud que canta máis sublimación, máis debilitado queda Eros na súa tarefa de control sobre da morte:

> O compoñente erótico fica despoxado, unha vez realizada a sublimación, da enerxía necesaria para ancadear toda a destrucción agregada, e este ceibase en calidade de tendencia á agresión e á destrucción. Desta *disociación* extraería o ideal o *deber* imperativo, rigoroso e cruel[22].

Polo cal Marcuse, nun penúltimo alarde de inxenio, vese obrigado a introducir a súa hipótese máis audaz, a dunha "sublimación non represiva", ou canalización da sexualidade cara a fins socialmente útiles, que non implique desexualización e, nesa medida, sexa capaz de impoñer unha erotización xeral da vida que encadee e mesmo suprima as pulsións letais. Para construír ese concepto primeiramente ten de demostrar, sempre desde Freud, algo que en modo algún se atopa na obra do fundador da psicanálise: a identidade sublimación-represión. Anque non o manifeste —e mesmo o ignore deliberadamente—, Marcuse coñece perfectamente as coidadosas distincións establecidas por Freud entre "sublimación", "identificación" e "represión"; sabe de sobra que, en pura ortodoxia freudiana, "sublimación" conleva un alonxamento ou inhibición dos fins sexuais cara a obxectivos "culturais", mentres que "represión", polo contrario, está marcada polo non cumprimento do desexo. Pero como necesita salvar *in extremis* a posibilidade dunha civilización ancorada en Eros, ignora a vinculación esencial establecida por Freud entre sublimación e liberación da destructividade, e corta un concepto de sublimación ó talle do que pretende demostrar, valéndose para iso de afirmacións marxinais de Freud e de interpretacións epigonais do pensamento freudiano. Vexamos.

Despois de afirmar (con certa razón) que Freud non fixo unha distinción ríxida entre Eros e sexualidade, continúa dicindo que "Eros

22. Freud, S. *El Yo y el Ello*. Alianza. Madrid, 1988, p. 46.

significa un cambio cuantitativo e cualitativo da sexualidade"[23], ampliación conceptual coa que cre lexitimar unha modificación do concepto de sublimación. "O concepto de sublimación de Freud refírese ó destino da sexualidade *baixo un principio de realidade represivo*"[24].

Advírtase o auténtico significado desa "modificación": mentres en Freud a realidade *como tal* é esencialmente dispracentera (represiva) e a sublimación representa unha (por así dicir) estratexia de evitación da represión, Marcuse mantén que a sublimación é represiva porque "opera nunha estructura instintiva precondicionada, que inclúe a restricción funcional e temporal da sexualidade, a súa canalización dentro da reproducción monogámica e a desexualización da maior parte do corpo"[25]. No seu intento de soslaiar a afirmación freudiana de que na sublimación Eros fica debilitado e incapaz de atar o instinto de morte, Marcuse vese obrigado a introducir unha distinción completamente allea á palabra de Freud. Se para esta sublimación *non* é represión e a realidade é oposición ó pracer, Marcuse distingue entre unha sublimación represiva —senón en canto tal sublimación, por realizarse no marco da predeterminación cultural represiva dos instintos— e unha sublimación (ou "autosublimación") non represiva, e entre unha realidade baseada na represión e a posibilidade dunha realidade globalmente erotizada. O non atopar base firme na obra de Freud para xustificar teoricamente esas distincións apela a Róheim y Ferenczi para, con concepto de libido "xenitofugal", soster a idea da orixe libidinal da cultura e a posibilidade de retorno a unha suposta etapa preedípica e "maternal". Anque baixo o principio de realidade vixente (o principio de rendemento) a sublimación non represiva só aparece de forma parcial e mutilada, afirma Marcuse, a súa forma totalmente desenvolvida, unicamente imaxinable nun mundo onde coincidisen necesidade e gozo, "sería a sublimación sen desexualización. O instinto non é "desviado" da súa aspiración; é gratificado en actividades e relacións que non son sexuais no sentido da sexualidade xenital "organizada" e, sen embargo, son libidinais e eróticas"[26]. Mais neste momento, Marcuse, por moito que teime en remitirse a Freud para lexitimar a súa hipótese motriz, aventúrase decididamente nun terreo que o levará moi lonxe dos seus ortodoxos puntos de partida.

5. É aquí onde o pensamento e a prosa de Marcuse acadan un dos cumes máis altos de toda a literatura utópica universal. Nunhas páxinas de extraordinaria beleza, o vello Marcuse, finalmente atrapado na

23. *Eros y Civilización*, p. 192.
24. *Op. cit.*, m. p.
25. Ibid., pp. 192-193.
26. Ibid., p. 194.

urdime do seu discurso, afronta, entre lúcido e inxenuo, a suprema aporía, o problema clave de calquera proposta que se queira verdadeiramente utópica.

Se a morte é a negación definitiva do tempo, e o pracer busca a eternidade, "a liberación do tempo é o ideal do pracer" [27]. A seguridade do final, a convicción de que a felicidade é unha ave estraña e pasaxeira, incrusta a desdita no corazón mesmo do instante, penetra con suave violencia na consumación do desexo facendo doloroso o propio pracer. O home sabe que a súa aspiración "natural" á perpetuación do gozo é unha ilusión que a realidade, sometida á vertixe do tempo, encárgase de desvanecer. O tempo é o peor inimigo do pracer e o máis eficaz aliado da sociedade represiva; "o fluír do tempo axuda ó home a esquecer o que era e o que pode ser, fai que se olvide dun pasado mellor e dun futuro mellor" [28].

Contra a voracidade de Cronos, que no seu olvido do pasado (a inxustiza, o sufrimento, a escravitude) lexitima o carácter represivo do presente, "a restauración dos dereitos da memoria é un vehículo de liberación, é unha das máis nobres tarefas do pensamento" [29]. A memoria, que en Hegel aparecía como a condición da abolición do tempo no eterno presente do saber absoluto e que Nietzsche denunciaba pola súa parcialidade ("lembranza dos deberes antes que dos praceres"), esa función que atravesa a grande literatura occidental, persiste, paciente, no seu labor de lembrarnos que a felicidade é posible, anque só sexa no recordo. Porque

> en tanto que o tempo retén o seu poder sobre Eros, a felicidade é unha cousa esencialmente do *pasado.* A terrible frase que asenta que só os paraísos perdidos son os verdadeiros, xulga e ó mesmo tempo rescata o *temps perdu.* Os paraísos son os verdadeiros porque, en retrospectiva, o gozo pasado parece máis fermoso e realmente así o era, porque a lembranza dános o gozo sen a angustia pola súa brevidade, e así nos dá unha duración imposible doutra maneira. O tempo perde o seu poder cando a lembranza redime o pasado[30].

Con todo, a fatídica pantasma dos instintos de morte segue ameazando a interpretación marcusiana, por moito que esta se alonxase do pesimismo de Freud. Aceptada a hipótese principial da loita Eros-morte, o concepto de autosublimación atópase *a tergo* co que frontalmente pretendía canear: o feito mesmo da morte como fenómeno biolóxico; a evidencia incontestable de que o individuo non só agrede e se autoagrede senón que morre; a fatal constatación de que a vida ten uns

27. Ibid., p. 213.
28. Ibid., p. 214.
29. Ibid., m. p.
30. Ibid., p. 215.

límites naturais que o individuo non pode voluntariamente borrar. Percorridas todas as posibilidades teóricas de fundamentar na natureza humana a idea dunha existencia libre, feliz e pacificada, o inimigo aínda ergue, desafiante, a cabeza:

> Mesmo se unha moral libidinal maternal é posible na estructura instintiva e mesmo se unha razón sensual pode facer ó Eros libremente susceptible de ordenar, un obstáculo máis interior parece desafiar calquera proxecto de desenvolvemento non represivo: o lazo que xungue a Eros co instinto da morte. O feito brutal de que a morte nega dunha vez por todas a posible realidade dunha existencia non represiva[31].

Se os instintos coinciden nunha común tendencia á evitación da dolor, a medida que a vida avante no sentido da gratificación —insiste teimosamente Marcuse— Eros remataría absorvendo a morte. A tendencia inconsciente á regresión sería neutralizada polo pracer obtido nunha existencia ceibe e pacificada. A "natureza conservadora" dos instintos sería contraactuada e resituada nun presente plenamente satisfactorio que privaría á morte da súa base instintiva. Desaparecida a aparente fatalidade das súas consecuencias (agresión, destrucción, culpa), a morte non sería unha necesidade propiamente humana; eliminados os seus fundamentos "naturais" permanecería como un feito, mesmo como unha necesidade, pero non forzosamente como un límite para unha vida feliz. Entonces, e só entonces, a humanidade estaría en condicións de librar "a súa máis grande batalla".

"Nesta loita, *a razón e o instinto poden unirse*"[32]. A enfermidade, a caducidade e a dolor non teñen por que seren modos dunha existencia humana auténtica. Polo contrario, é perfectamente imaxinable unha morte "natural", despois dunha vida plena. Non é a morte en si mesma o que constitúe a "gran acusación", senón a morte dos que morren "antes do que deben e queren vivir", rodeados de agonía e de dolor. Eses mortos son tamén as grandes testemuñas contra o sentimento de culpa da humanidade.

> A súa morte desperta a dolorosa conciencia de que foi innecesaria, de que puido ser doutro modo. Precísanse todas as institucións e valores dunha orde represiva para tranquilizar a mala conciencia desa culpa. Unha vez máis, a profunda relación entre o instinto de morte e o sentido de culpa chega a ser aparente. O silandeiro "acordo profesional" sobre o feito da morte e a enfermidade é quizais unha das máis amplas expresións do instinto de morte —ou, mellor, da súa utilidade social—. Nunha civilización represiva a morte mesma chegar a ser un instrumento da represión[33].

31. Ibid., p. 217.
32. Ibid., p. m. Subliñado noso.
33. Ibid., p. 217.

Á final do seu discurso enmudece o intérprete de Freud e fala de novo o vello filósofo, o xove discípulo de Heidegger que, a principios dos anos 30, se alonxou do seu mestre para intentar conferir contido histórico ás categorías existenciais de *Ser e tempo*, o obstinado crente en que "morte", "angustia" e "liberdade" son palabras que designan ós homes concretos que sofren e aman:

> En contraste, unha filosofía que non traballa coa servidume da represión responde ó feito da morte co Gran Rexeitamento —a negativa de Orfeo, o libertador—. A morte pode chegar a ser un signo de liberdade, a necesidade da morte non nega a posibilidade dunha liberación final. Como as outras necesidades pode facerse racional —sen dolor—. O home pode morrer sen angustia se sabe que o que ama está protexido da miseria e do olvido. Despois dunha vida plena pode aceptar para si mesmo o morrer —nun momento elixido por el mesmo—. Pero nin sequera o advenimento último da liberdade pode redimir a aqueles que morren na dolor. É a lembranza diso e a culpa acumulada da humanidade contra as súas víctimas, o que escurece a posibilidade dunha civilización sen represión[34].

6. Belísimas palabras, desmesurados pensamentos que poderían ter desatado a cólera divina se os inmortais non se retiraran hai tempo do firmamento. Con esa sabedoría —que non tematiza, pero que opera— propia dos auténticos pensadores que sempre engaden ó mundo, a si mesmos, e mesmo a pesar de si mesmos, un *plus* de imaxinabilidade, un "incremento de ser" (Gadamer), Marcuse "sabe"; en efecto, (como Nietzsche, como Heidegger, anque non o asuma tan radicalmente) que "Deus morreu"; que a orde natural do mundo non está escrita nin nas estrelas nin no código de "evidencias" da sociedade unidimensional; que non hai norma metafísica obrigatoria nin lei necesaria para a cousa; que o senso das normas e das cousas vén imposto por unha determinada organización histórico-cultural da verdade e da falsidade. Como Marx —que, obviamente, non lera a Nietzsche, nin se expresou xamais nestes termos—, "sabe", así mesmo, que a verdade (a razón: o valor) non se orixina no "mundo verdadeiro", senón na maneira de conducirse (ó mesmo tempo intelectiva e práctica) respecto do mundo sensible. Noutras palabras: que a metafísica e, por tanto, a "ética", e a "política" (en termos marxianos: a "ideoloxía") é, no fondo, ontoloxía.

Como perspicazmente ten advertido F. M. Marzoa[35], Marx enxerga, á súa maneira, o nihilismo e formúlao a través do concepto de "alienación", e a súa superación a través do concepto "revolución",

34. Ibid., p. 218.

35. Para a interpretación de *O capital* cómo a ontoloxía da sociedade moderna véxase o excelente *La filosofía de El Capital*, de F. Martínez Marzoa, en Taurus, Madrid, 1983.

pero finalmente, coidamos, busca un acomodo na "verdade" da economía política e establece, anque só sexa en esbozo, unha teoría xeral da historia; Nietzsche, moito máis radicalmente, renuncia a un terreo seguro e formula o seu pensamento abisal: o "eterno retorno" ("imprimir ó devir o carácter do ser"), crendo así situarse fóra do xogo dos moralistas (da metafísica). Se tratamos de poñer en conexión a Marx e Nietzsche con Marcuse atopámonos, nunha primeira ollada, co seguinte: se ben non existe en Marcuse algo así como unha teoría xeral da historia con pretensións de cientificidade, si está presente unha filosofía da historia. Consciente de que o proletariado deixou de ser o depositario da emancipación da humanidade, arrédase claramente da teoría marxista clásica substituíndo "lei" por "tendencia" (ou "contratendencia"), pero mantendo intacto o esquema dualista; se en Marx, a contradicción principal é burguesía-proletariado (ou amos-escravos, etc...), esa contradicción adquire en Marcuse un carácter ontolóxico, pero igualmente motriz e dualista: a loita entre Eros e morte. Mentres Marx se limita a mostrar a ontoloxía da sociedade moderna[36] (a mercadoría como a súa forma elemental) —e só por extrapolación da súa análise do capitalismo a historia aparece como a preparación do advenimento da mercancía e da súa supresión-superación no comunismo— Marcuse define a Eros como o ser e ó por el erotizado como o ente, afastándose tanto das pretensións cientifistas de Marx (modos de producción, desenvolvemento das forzas productivas, determinación "en derradeira instancia" pola infraestructura económica) como, queira non queira, do dualismo agonístico de S. Freud. A historia aparece así como o pulo da humanidade por realizar a súa auténtica esencia, esencia que é "natureza" no dobre sentido de "quidditas" e daquela noción que no pensamento occidental tradicionalmente se opón a "cultura". Escisión, por certo, que Marcuse pretende suturar coa idea dunha "razón libidinal" que concilie —e nisto inspírase, como xa vimos, en Nietzsche— ser e pasar, tempo e eternidade, productividade e receptividade na transparencia dunha existencia humana reconciliada. Achegamento a Nietzsche desde unha irreductible lonxanía: para Nietzsche a razón é un "efecto de superficie" e o home un "animal aínda por definir"; para Marcuse a "natureza humana" é *natureza* (estructura pulsional: Eros, *sobre todo* Eros) culturalmente mediada (=alleada) e, consecuentemente, a razón é a extensión do pracer á conciencia.

A posición dun concepto de natureza humana separa, en efecto, a Marcuse de Nietzsche, de Heidegger e de toda unha dirección da filo-

36. *Op. cit.* A afirmación de que "só por extrapolación da súa análise do capitalismo a historia aparece como a preparación do advenimento da mercancía e da súa supresión-superación no comunismo" non sería, seguramente, compartida por F. M. Marzoa.

sofía que insiste máis na preeminencia do ser que na centralidade do home, facéndoo, desde esa perspectiva, sospeitoso dunha caída ou recaída no antropoloxismo metafísico, ou, se se quer, no "humanismo", palabra-fetiche que certos pensadores, algúns periodistas e case todos os predicadores esgrimen como remedio á insoportable "falta de ética" da sociedade moderna. O carácter basicamente positivo das súas alternativas áchase moi distanciado da proposta nietzscheana de asumir radicalmente o nihilismo, a perda de senso de Ben, Beleza e Verdade, como condición de que novos valores podan brillar; a súa insistencia en entender o ser (Eros) como fundamento apartado igualmente de Heidegger, para quen ser é evento, *Ereignis*, xogo de apertura e ocultamento que abre, pero non funda, as épocas particulares do ser. Sexa como for, un aspecto do seu pensamento confírelle hoxe unha interesantísima inactualidade. A súa tentativa por arraizar a razón na natureza convérteo, sen dúbida, nunha *rara avis* nun horizonte intelectual demasiado comodamente dominado polo paradigma da razón comunicativa, modelo de racionalidade que estaría prefigurado nas características da linguaxe e que afloraría nunha "situación ideal de fala" (Habermas) ou nunha "comunidade ideal de diálogo" (Apel).

Non é este o lugar para explorar todas as posibilidades teóricas que se poderían abrir confrontando a Marcuse con Habermas, nin de sinalar a posible insuficiencia do concepto marcusiano de "natureza", moi dependente aínda de algo tan alonxado da natureza como é a ciencia "natural". Ese camiño, ademais, hai tempo foi iniciado por ambos os dos pensadores nun dos diálogos máis belos, verdadeiros e bos da filosofía moderna [37]. Simplemente apuntar que calquera deseño de "situación ideal" (fáctica ou contrafáctica, empírica ou trascendental) debe superar un deses problemas que inauguran, atravesan e constitúen a filosofía e o seu campo problemático: a relación entre experiencia e razón, palabras modernas que apuntan ó vello asunto platónico (kantiano, hegeliano, nietzscheano: filosófico) da relación entre o sensible e o intelixible.

Todo intento por concretar teoricamente as características xerais dunha situación na que circule libremente a palabra como condición da aparición dunha sociedade racional encóntrase coa mesma dificultade que Platón erguía contra a "opinión" dos seus dialogantes: a prioridade da orde ideal respecto da "real", problema que inaugura a metafísica, esa forma peculiar de entender "ser" e "verdade" propia da historia de occidente que non queda, por certo, superada polo feito de negarmos voluntaristicamente a verdade do suprasensible en virtude de criterios de acordo intersubxectivo: para que exista "acordo" ten de

37. Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus. Madrid, 1984.

haber "criterio" (onde se sitúe este é, como xa dixemos, un dos problemas centrais da filosofía).

O "platonismo" de Marcuse vai máis alá da súa chamada de atención sobre o núcleo racional (que non defensa) da "dictadura educativa" sobre o telón de fondo dunha sociedade na que o Logos, a linguaxe-pensamento, operacional e manipulado, vai, pouco a pouco, perdendo o poder de nomear. Cando Marcuse, instado por Habermas a admitir que a racionalidade emerxe nunha organización social libre de coercións, replica: "a racionalidade non pode consistir nunha organización como tal, senón soamente nunha organización que se creou ou se crea polos homes que seguen esa racionalidade. Vostede pon as cousas do revés"[38], é o eco de Platón, de Descartes, de Kant e de Marx o que resoa. Se o proposta de Marcuse (a victoria de Eros, a razón sensual, o Logos libidinal) é tan discutible como as dos seus predecesores é porque se inscribe na tradición máis interesante, constructiva e poderosa (polo tanto, perigosa) da historia da filosofía. O resto (nobreza, valentía, inxenuidade), perténcelle por méritos propios a H. Marcuse.

C. X. F.

38. *Op. cit.*, p. 261.

O camiño á hermenéutica como filosofía

Arturo Leyte Coello

Da falta de palabras non se segue a falta de interpretación [1]

Desde antigo, o vocábulo ἑρμενεύειν atópase ligado ós significados de anunciar, traducir, explicar e interpretar, é dicir, a sentidos que dan por suposta a realidade da linguaxe, a realidade do dicir.

A etimoloxía da palabra é escura, pero parece vinculada ó deus Hermes, mensaxeiro dos deuses, mediador entre eles e mais os homes. En efecto, cando homes e deuses dialogan faise imprescindible unha mediación, pois os oídos humanos non están preparados para escoitar a lingua dos inmortais. O encargado de traducir a mensaxe divina é o deus hermeneuta.

Esta mitoloxía de raíz mítica evidencia a dimensión sacral de toda traducción ou interpretación, é dicir, de toda a hermenéutica, e asemade pon de manifesto o carácter desencubridor de semellante tarefa: a mensaxe é algo escuro, oculto, pero gracias á linguaxe de Hermes pode ser desvelado, comprendido, interpretado. O significado actual da palabra "intérprete" como "traductor de linguas" conserva moi ben o dobre sentido implícito no acto da interpretación: se ben, toda interpretación non é, ó cabo, máis que unha traducción dun código a outro, á inversa tamén se pode dicir que toda traducción esixe, e polo tanto é, unha interpretación do código estraño. O resultado que se

1. M. Heidegger. *Sein und Zeit.* Gesamtausgabe, Frankfurt, 1977 (en diante cit. Ga.), vol. 2, p. 209. (Ed. española, p. 176).

persegue nesta dobre e inseparable tarefa é, naturalmente, a comprensión.

A hermenéutica, entendida neste amplo sentido, remóntase moi atrás, pero non será ata o século XVII cando pase a constituírse nunha auténtica teoría normativa, é dicir, nun *ars interpretandi* que trata do obxecto, os medios, o modo de comunicación e mais o uso práctico da interpretación. Foi, en efecto, nese século cando se desenvolveron disciplinas auxiliares da teoloxía, a xurisprudencia e a filoloxía que debían servir para alcanzar unha correcta interpretación dos textos destas materias e, para isto, levouse a cabo unha fixación das regras da interpretación mesma. Cabe salientar que seguramente a disciplina hermenéutica que máis sona acadou nos séculos pasados foi a eséxese bíblica e esta é aínda a primeira acepción que lle dan os diccionarios ó termo de "hermenéutica".

Pois ben, o que aquí nos interesa é percorrer o camiño que conduciu desde a aplicación da hermenéutica á filosofía, como unha disciplina auxiliar de cara a unha acertada interpretación das fontes, á conversión da hermenéutica nunha forma esencial da filosofía ata o punto de chegar a unha identificación de ambas. A explicación do porqué desta autocomprensión da filosofía como hermenéutica no século XX é, concretamente, o punto que máis nos interesa aclarar aquí. Esta cuestión afecta plenamente á historia da filosofía e resulta litigante, pois, ¿acaso a filosofía non trata do pensar e mais das súas regras, como lóxica, ou do ser e mais dos seus principios, como ontoloxía? ¿Por que, xa que logo, ocuparse da arte da interpretación?

Algo terá que ter ocorrido no transcurso da historia da filosofía para que, chegado o século XX, irrumpa no seu camiño algo como a hermenéutica. O que realmente ocorreu é que, por vez primeira, a linguaxe e mais a histora soerguéronse e convertéronse en nocións centrais da reflexión filosófica. ¿Por que? Porque logo do idealismo, ó que unha moi pobre interpretación acusa de se ter movido unicamente no mundo da especulación e das ideas, procúrase unha nova aproximación a problemas reais da vida e mais do home. É evidente que o perigo desta reacción antiidealista era que ben podía chegar a ser nada máis que unha substitución duns valores absolutos por outros, do Espírito, pola Historia e a Linguaxe. ¿Ou acaso á historia e á linguaxe non se lle confiren esas propiedades, tan específicas e inespecíficas ó mesmo tempo, da noción de absoluto? ¿Que é o que as fai parecer máis próximas á vida humana? ¿O feito quizais de que vivimos na historia, por mais que esta se escape sempre dos nosos contornos de suxeitos históricos? ¿Ou quizais que posuímos a linguaxe como instrumento, por máis que esta sobrepase sempre a súa propia actividade instrumental? A limitación desta concepción consiste simplemente en

non ver que sen a metafísica do Idealismo alemán, sen o seu labor de "liquidación" filosófica, nunca se poderían afirmar a linguaxe e mais a historia como realidades supremas da filosofía. Non é pois o antiidealismo, senón o idealismo, o que, no fondo, é o artífice máis orixinario da nova filosofía de corte hermenéutico. De ser isto así, tal como aquí postulamos, tal vez puidesemos arriscarnos a reinterpretar de maneira filosoficamente máis adecuada e distinta á que vén sendo tradicional a sonada e tan explotada frase de Marx segundo a cal "ata de agora os filósofos interpretaron o mundo. Agora trátase de transformalo". De quedarmos presos dese malentendido —que dura desde o propio Marx ata os nosos días— segundo o cal o Idealismo se limitou a especular coas ideas sen se adentrar nunca na transformación do mundo, só entenderemos a frase como unha simple acusación contra a filosofía inmediatamente anterior a Marx. Pero se pasamos por riba da xa anticuada comprensión da oposición "interpretación/transformación" en termos de oposición entre teoría e práctica e, polo contrario, entendemos máis lucidamente que toda interpretación conleva inevitablemente unha realización, que é práctica, é dicir, que non queda nada inalterado antes e despois de ter sido interpretado, mellor aínda, que nin sequera *é* antes dunha interpretación, poderemos reformular hoxe a frase deste xeito: "Os filósofos realizaron (=interpretaron) o mundo. Trátase agora de reinterpretalo (=transformalo)". Efectivamente, só unha nova interpretación do mundo pode acadar un cambio, porque interpretar é descubir algo oculto e só o descubrimento posibilita a transformación do xa entendido e realizado.

Pois ben, o Idealismo non fixo outra cousa e, por iso, ten de comezar con el toda historia que queira volver trazar o camiño que leva á hermenéutica como filosofía.

Lonxe de nos conducir a outros mundos, a noción idealista de absoluto refírese ó único mundo e á única realidade que existe. O que ocorre precisamente é que ese mundo e esa realidade, lonxe de ser algo e posuír polo tanto unha entidade (unha substancia) que quede fóra do suxeito, resultan pensados e configurados no proceso mesmo do pensamento, de tal modo que a súa verdade non se atopa nin se pode atopar desvinculada dese proceso que, en último termo, constitúe o único ámbito onde cada cousa ten o seu lugar e atopa a súa verdade. Agora ben, esta concepción liquida por completo a noción dun absoluto que poida constituírse fóra de nós como referencia e meta estable, como substancia permanente e verdadeira. Deste modo, o que acae co Idealismo é unha determinada comprensión da noción clave da metafísica occidental: a substancia. O idealismo abre paso ó pensamento dun suxeito que xa non ten diante un mundo que se lle enfronta e que o limita; polo contrario, o suxeito, que é absoluto porque está desligado dese límite que era o mundo, non recoñece outro mundo

fóra do configurado (mediado) no proceso (absoluto) do pensamento. Isto non significa, con todo, de ningún modo unha inversión, nin que agora o papel da substancia se atope representado por un eu en lugar de polo mundo, xa que o propio eu, o ser, non é algo permanente e substantivo, senón pura actividade e proceso e, paradoxicamente, non coñece nada permanente e estable fóra desa mesma incesante actividade que, como tal, é a culminación da non-permanencia. En certo modo, abriuse así unha comprensión da realidade des-substancializada na que as mesmas cousas —o home incluído— perden a dimensión da consistencia, do ser, para pasar a entenderse como asunto da análise e da síntese, asunto —en suma— do pensamento e mais da súa actividade. Do novo Eu idealista podemos afirmar que é absoluto tanto na medida en que non se atopa limitado por nada nin se enfronta a nada como na medida en que é un proceso, é dicir, un curso de tempo. E así é como o absoluto gaña a súa forma na interpretación filosófica, por unha parte como *transcurso* —a historia— e por outra como *discurso* —a linguaxe—. Parece, polo tanto, evidente que a historia e a linguaxe son algo máis que productos postidealistas, porque esencialmente entroncan coa tarefa máis grave emprendida pola filosofía idealista e constitúen a súa consecuencia máis sinalada e significativa. Gracias á historia e mais á linguaxe iníciase a posibilidade de que a filosofía se convirta en hermenéutica, é dicir, nunha teoría da interpretación do que está sometido ó real, ó curso.

SCHLEIERMACHER

Unha vez establecido este implícito fundamento polo Idealismo, a hermenéutica filosófica emprende unha andaina da que salientan os nomes de Schleiermacher e Dilthey —como prolegómenos—, Heidegger —como culminación da comprensión da filosofía como hermenéutica— e Gadamer.

A propósito do camiño da hermenéutica digamos brevemente que, ó contrario do que vén sendo habitual ler sobre o tema, opinamos que a hermenéutica non debe ser entendida como unha escola cunhas características comúns e unha liña de pensamento cunha continuidade interna. A realidade é que a historia da hermenéutica é un camiño discontinuo no que van aparecendo pensadores illados que, lonxe de formar escola, manteñen puntos de vista ben diferenciados, aínda que sen excluíren as influencias mutuas propias de toda historia filosófica.

Unha vez aclarado este tópico imos ver como Schleiermacher é o primeiro, dentro da historia da filosofía, en poñer de modo explícito as bases para unha hermenéutica universal. Isto é así en canto que entende que non existe pensamento sen palabra, sen linguaxe, en definitiva, sen expresión:

> Desde o momento en que a arte de falar e de comprender (en correspondencia) se atopan enfrontadas, aínda que falar é só a parte externa do pensar, ocorre que a hermenéutica se atopa en conexión coa arte de pensar e, daquela, é filosófica[2].

¿Pero é filosófica só por constituír o lado exterior do pensamento? ¿Ou é que a noción mesma de linguaxe non é quen de representar aínda mellor —logo da caída da concepción absoluta da razón— a dimensión universal da realidade? Dalgunha maneira, a noción mesma de linguaxe é susceptible de integrar esas dúas dimensións separadas por principio na tradición metafísica: a da permanencia lóxica do pensamento e da razón e a do cambio histórico. En efecto, Schleiermacher entende a linguaxe como interacción de dúas funcións, porque a linguaxe non é nin unha estructura fixa que crea regras nin un conxunto desvinculado de manifestacións de sentido.

Pero Schleiermacher parte de que *non existe aínda a hermenéutica como arte da compresión en xeral, senón só hermenéuticas especiais*[3]. O seu labor consistirá precisamente en poñer os fundamentos teóricos para gañar esa teoría xeral. Para isto parte da seguinte definición da hermenéutica: *Hermenéutica é a arte de comprender correctamente o discurso do outro*[4].

Nesta definición atópase expresada toda unha trama de afirmacións e problemas: por unha parte, a relación entre comprensión e discurso (entre pensamento e linguaxe), pola outra, a referencia ás dimensións de *o outro*, que nos pon en relación coa dialéctica e, así, de novo, coa filosofía; por último, nese *correctamente* está presuposta unha *preceptiva* que haberá que articular de cara a unha boa comprensión. Pero máis alá desta análise, a definición introdúcenos plenamente no ámbito mesmo do histórico, porque falamos do discurso do outro. O discurso é sempre histórico no sentido de que ocorreu e foinos transmitido oralmente ou por escrito.

A boa comprensión pasa por unha reconstrucción, pero esta reconstrucción ten o seu punto de partida nesa sospeita: a de que o discurso foi malentendido. Como di Gadamer comentando a Schleiermacher, o esforzo da comprensión ten lugar cada vez que por unha ou otra razón non existe unha comprensión inmediata, é dicir, cada vez que hai que contar coa posibilidade dun malentendido[5]. O malentendido universal convértese así en base da hermenéutica universal mediante esa preceptiva do comprender.

2. Schleiermacher. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt, 1977, p. 76.
3. Schleiermacher. *Op. cit.*, p. 75.
4. Schleiermacher. *Op. cit.*, p. 75.
5. H. G. Gadamer. *Verdad y Método*. Salamanca, 1977, p. 238.

A reconstrucción orixinaria da verdade supón un camiño cara atrás, cara á cousa que aparece oculta ou estraña, e farase posible —aquí reside a posibilidade de universalizar— porque entre o que reconstrúe (o intérprete) e o reconstruído (que, en definitiva, non é precisamente o texto que se interpreta, senón outro home, o autor do texto) hai implícita unha comunidade, unha conxenialidade, porque o individuo non é máis que a manifestación dunha vida xeral. Desde este punto de vista un é sempre un pouco o outro.

Neste proceso de reconstrucción prodúcese unha situación paradoxal de grande importancia tanto para o futuro da hermenéutica como para o da crítica; esta situación resulta, en parte, do procedemento mesmo da hermenéutica: a comprensión dunha obra singular pasa por reducila ó todo do que procede e no que se inscribe, de tal maneira que só a reconstrucción dunha totalidade de sentido consinte a correcta interpretación dunha obra singular. ¿Pero non se abre así a posibilidade de que o intérprete chegue a comprender mellor a un autor do que el mesmo se comprendeu no seu día, posto que o primeiro pode salientar aspectos que permaneceron inconscientes para o productor orixinal? Esta última experiencia, tan antiga como a mesma crítica, constitúese en guía fundamental da hermenéutica e tamén en labor inacabable, pois ¿cando se pode dicir que un texto está definitivamente comprendido?

Resulta doado ver as limitacións filosóficas desta primeira determinación da hermenéutica: por unha parte, Schleiermacher refírese con exclusividade á interpretación de textos —o que non o distingue da hermenéutica tradicional— e, por outra, só trata textos de autoridade inapelable. En xeral, pódese dicir que Schleiermacher se atopa limitado precisamente polos seus propios obxectivos, que se enmarcan esencialmente dentro dunha hermenéutica da Biblia, é dicir, unha hermenéutica teolóxica.

DILTHEY

Se Schleiermacher inaugura a hermenéutica da linguaxe, con Dilthey vai nacer a vinculación da hermenéutica cun proxecto de fundamentación das ciencias do espírito e, en primeiro lugar, da historia. Efectivamente, para Dilthey a filosofía xa pode ser só entendida como hermenéutica, no dobre sentido de que nin a filosofía é unha ciencia que explique un obxecto da natureza, nin unha especulación que parta dunhas instancias (como a do espírito) que se atopan fóra da dimensión inmediata na que vivimos: a histórica. A historia é nese sentido un feito, algo positivo, pero que nos transcende desde o momento en que non é algo que nos pertenza, senón máis ben algo ó que nós pertencemos, pero que, sen embargo, non é diferente de nós

e, nese sentido, non pode aparecer como un obxecto que se nos enfronte. Disto dedúcese que a historia non pode ser explicada, porque todo proceso de explicación esixe unha relación suxeito-obxecto, presupón a posición externa do obxecto que se explica. ¿Como explicar entón o que, de seu, non é un obxecto, é dicir, o home e mais a acción humana? A resposta é que a historia e a vida humana non poden ser explicadas, pero si comprendidas. Levar adiante esta comprensión é labor dunha Psicoloxía que non poderá ser explicativa (experimental), senón descritiva e comprensiva, xa que, desde este punto de vista, a vida non é algo analizable, senón unha totalidade articulada e organizada na que estamos involucrados, da que eu mesmo formo parte. Como resulta coñecido, Dilthey repetirá que a primeira condición de posibilidade da ciencia da historia consiste en que eu mesmo son un ser histórico, no que o que investiga a historia é o mesmo que o que a fai.

Así pois, o problema que ocupa a Dilthey é a fundamentación da historia, pero o seu punto de partida é a experiencia do individuo, é dicir, unha experiencia vital, unha vivencia (*Erlebnis*). A dificultade reside en que esta vivencia é só iso, un punto de partida singular, cando do que se trata é de alcanzar un coñecemento histórico universal. En efecto, coa noción de vivencia, verdadeiro átomo da comprensión e neste sentido pedra angular da hermenéutica, non abandonamos o terreo da Psicoloxía, o que acaba resultando insuficiente, porque a vida mesma non ocorre a soas, senón no medio doutras vidas e da vida en xeral. Así como para Schleiermacher ningún texto é comprensible de non ser en relación co todo, así para Dilthey ningunha vida é comprensible historicamente de non ser en relación coas demais. Fundamentar a historia da única maneira posible, é dicir, hermeneuticamente, pasa por superar a dimensión psicolóxica, a pura dimensión da vivencia, para determinar e comprender o que precede a toda vivencia: esa vida obxectiva que —como espírito— guía xa de antemán a nosa comprensión da vida. A hermenéutica ten que estudiar a relación entre a vivencia (*Erlebnis*), a expresión (obxectivación do sentido) e a comprensión.

A encrucillada na que se atopa Dilthey faise inmediatamente evidente: partir da experiencia vital do individuo para chegar a unha experiencia histórica que xa non é vivida por individuo concreto ningún. De entrada, o paso do suxeito individual a esa sorte de suxeito lóxico lexitímase en canto á pertenza do individuo ó todo se revela como un feito propiamente psíquico: a vida mesma autointerprétase como parte dese todo. Subxace a sospeita de se coa súa noción de vida como condición xeral, previa a todo, Dilthey non está repetindo unha posición idealista transcendental. É máis, cando Dilthey incide na comprensión da vida como relación de vivencia e expresión (espírito subxectivo e

espírito obxectivo), estase acentuando significativamente o parecido coa noción idealista do espírito.

Quizais se poda concluír que, se ben Dilthey puxo ó descuberto a estructura hermenéutica da vida, por outra parte atópase aínda fortemente fascinado pola ciencia natural e o seu modelo de obxectividade, o que o leva a aceptar de modo incuestionado e acrítico o pasado e a dar unha importancia total ás obras xa fixadas pola tradición, que ó cabo, por ese camiño, virían a ser entendidas como o que de seu non son: obxectos da natureza. Limitado pola perspectiva de fundamentar as ciencias do espírito, pero tendo sempre á vista como modelo as ciencias da natureza, Dilthey segue entendendo a hermenéutica como método. Ó final, hermenéutica significa en Dilthey comprender e interpretar manifestacións de vida sensiblemente dadas e manifestacións de vida fixadas por escrito. A comprensión cae, así, *baixo o concepto xeral de coñecer*, que non é outra cousa que *aquel proceso no cal se procura un saber de validez universal*[6]. Á fin, nin Dilthey se aparta da noción clásica de coñecemento, nin entende por hermenéutica outra cousa que non sexa un método do coñecemento, nin considera que a interpretación sexa algo diferente á interpretación textual.

HEIDEGGER

Cando Heidegger comeza a falar de hermenéutica nunha lección do ano 1923 (catro anos antes da publicación de *Ser e Tempo*) anúncianos algo moi distinto ó que acabamos de ver en Dilthey: unha *hermenéutica da facticidade*, onde *facticidade é o nome para o carácter de ser "do noso" "propio" "Dasein"*[7].

Temos, daquela, que nesta primeira formulación de 1923, a hermenéutica é autocomprensión da facticidade, é dicir, do sinal máis íntimo e propio do noso ser, que non é senón o *aí* anterior a calquera consideración como obxecto, que non ten outro significado máis que *que somos* e *como somos*. Está claro que o termo hermenéutica non designa aquí unha teoría da interpretación, que o único labor desta consiste en anunciarlle ó *Dasein* o seu carácter de *ser aí*. Nese sentido, a hermenéutica ábrelle ó *Dasein* a posibilidade de volverse comprensible para si mesmo e de ser.

6. W. Dilthey. "Comprensión y Hermenéutica" en *Obras de Dilthey*. México, 1944, vol. VII, p. 337.

7. M. Heidegger. GA. vol. 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt, 1988, p. 7. Aínda que consideramos que segue sen haber unha adecuada traducción para o termo *Dasein* polo que preferimos deixalo sen traducción, nalgunhas ocasións optaremos pola fórmula literal *ser aí* (pero nunca por "existencia", que sería a outra posibilidade máis habitual).

Seguindo esa dirección, a hermenéutica ten unha laboura: desvelar todo aquilo previo ou anterior a todo pensamento (*Unvordenkliches*) —sinalado por Schelling na súa última filosofía— ó que de acaerlle ben algún nome é o de *existencia*. É a esta existencia a quen pertence a comprensión. Pero, sendo isto así, ocorre que coa hermenéutica entramos plenamente nun campo novo e nunca invadido por esta: a ontoloxía. A hermenéutica xa non é método nin teoría da comprensión e a interpretación, porque comprensión e interpretación non son modos posibles do coñecemento, senón constitutivos do propio *Dasein*. A hermenéutica é, nalgún sentido, ontoloxía. Isto será o que precisamente vai desenvolver *Ser e Tempo*.

Ser e tempo como filosofía hermenéutica

Que Heidegger abandonase con posterioridade a *Ser e Tempo* (1927) a referencia á hermenéutica non significa que esta constitúa só un tema dunha época da súa obra. O mesmo ocorreu en realidade co termo "ontoloxía" e mesmo "filosofía", sen que isto significase un abandono do que un día chamou *Ontoloxía fundamental*. Entendemos que a dimensión hermenéutica da filosofía de Heidegger non só non quedou cortada naquel momento, senón que se pode dicir que o que seguiu a *Ser e Tempo* ten só sentido como continuación daquel programa de 1927 que quedou incompleto.

O que hai nese abandono dos termos citados é un intento consciente por eludir o que se nos transmitiu desde Grecia como contido da filosofía, aínda que a sabendas de que ningún pensamento pode pensar filosoficamente sen ter en conta a Grecia (termo que en Heidegger significa "historia da filosofía occidental", ata Nietzsche). O que Heidegger busca é pensar contra Grecia, o que esencialmente non é senón volver pensar ata as últimas consecuencias no considerado pola filosofía desde Anaximandro a Aristóteles. E pensar ata as últimas consecuencias significa pensar non só o tema da filosofía grega occidental, senón en moito maior medida o que fixo posible que se producira tal tematización. Este é, efectivamente, o punto de partida de *Ser e Tempo*.

Agora ben, tratar da hermenéutica en *Ser e Tempo* implica un certo problema de presentación, pois esa obra non ten como meta a hermenéutica, aínda que efectivamente o tema do que trata a obra se vexa involucrado na hermenéutica, digámolo así, por necesidades internas. Sen embargo, precisamente na medida na que esa filosofía se converte en hermenéutica por mor do asunto tratado, a hermenéutica gaña unha dimensión e uns sentidos novos e orixinais, só anticipados nas leccións de 1923.

Se dicimos que o tema de que trata *Ser e Tempo* resulta fundamental para entender esa involucración da hermenéutica, a primeira cuestión

que nos interesa será esta: ¿de que trata *Ser e Tempo*? En palabras de Heidegger, trata do *desenvolvemento concreto da pregunta que interroga polo sentido do termo "ser"*[8]. É dicir, xa non se trata de pensar o ser (o que fora precisamente desde Grecia o contido da filosofía), senón *o sentido* do ser, é dicir, aquel ámbito, horizonte ou fondo que consentiu determinada interpretación do ser. Pois ben, Heidegger vai desenvolver esa pregunta en dúas direccións, completamente solidarias, e que afectan plenamente á constitución desa hermenéutica orixinal: por unha parte, vaina desenvolver como unha interpretación do *Dasein* sobre o fondo da temporalidade, pola outra, como unha destrucción da historia da ontoloxía seguindo o fío conductor dos problemas da temporalidade: Estas dúas direccións, entendidas por Heidegger como partes da obra escrita, son tan solidarias que nin sequera se pode dicir que exista unha orde sucesiva da súa concepción por máis que no plan da obra unha suceda á outra. Dunha forma paradoxal, a segunda parte non foi nunca escrita, de tal modo que *Ser e Tempo* permaneceu como unha obra inacabada, aínda que a idea do labor dunha destrucción da historia da ontoloxía foi tratada nada menos que na introducción xeral da obra. De cara á exposición do noso tema podemos dicir que, por moito que a segunda dirección da pregunta non fora escrita na obra de 1927, si foi desenvolvida logo desa data na filosofía posterior de Heidegger, que constituíu unha especie de *aplicación* dos resultados hermenéuticos gañados na primeira parte. Inversamente, podemos dicir tamén que estes resultados foron alcanzados precisamente gracias á idea mesma de destrucción da historia da ontoloxía, é dicir, gracias á idea mesma dunha "historia da filosofía" que aínda ten que ser gañada ou cando menos considerada para poder sequera iniciar a pregunta polo sentido a partir dunha interpretación do *Dasein*, tema da primeira parte.

Nós intentaremos presentar aquí esa dimensión da hermenéutica a partir, tanto do que Heidegger di explicitamente na Introducción da obra, como do que efectivamente fai na primeira parte, para acabar considerando logo, á luz deses resultados, o sentido mesmo do que é ou ía ser o tema da segunda parte.

A primeira pregunta que debe guiar o noso itinerario pode formularse así: ¿por que a hermenéutica é unha investigación ontolóxica? E a resposta é: porque na investigación non se trata dunha Ontoloxía xeral senón dunha Ontoloxía fundamental que trata do tema dese ente chamado *Dasein* a quen se lle pregunta polo sentido do ser. Da investigación resultará que o sentido da descrición fenomenolóxica é unha interpretación, pero só porque *o logos da fenomenoloxía do* Dasein *ten o*

8. M. Heidegger. *El Ser y el Tiempo*. México, 1954, p. 10.

carácter do ἑρμενεύειν *mediante o cal se lle dá a coñecer á comprensión do ser, inherente ó* Dasein *mesmo, o sentido propio do ser e as estructuras fundamentais do seu peculiar ser* [9].

A hermenéutica revélase como a única posible responsable de desvelar en que consiste o ser do *Dasein*, pero só porque o *Dasein* non é un ser determinado que poida ser localizado, tematizado, avaliado e finalmente explicado, senón que, polo contrario, consiste esencialmente en *ser comprensión*, a saber, comprensión... do ser.

Así, a filosofía é hermenéutica porque é Ontoloxía fundamental, é dicir, indagación por un ente que existe en tanto en canto comprende. Non hai outra forma de captar ese peculiar ente fóra da hermenéutica, pero cando agora falamos de hermenéutica non pensamos só nesa teoría na que nos situamos para acceder logo ó noso tema, senón nesa realidade inmediata na que xa estamos insertos, e que, se por unha parte nos posibilita comprender, pola outra, esixe o desvelamento da súa estructura, pois ela non sabe en que consiste o seu ser, é dicir, en que consiste o comprender que é ela mesma.

Precisamente, a primeira Sección de *Ser e Tempo* —que ten por tema a análise fundamental e preparatoria do *Dasein*— desenvolverá de forma completa esa cuestión desde a única perspectiva posible: a da cotidianeidade na que ocorre e segundo a que ocorre o *Dasein*.

O *Dasein* ocorre a cotío no mundo, pero de tal xeito que non pode ocorrer máis que como *ser no mundo*. Quere isto dicir que non se dá por unha parte o mundo e pola outra o *Dasein*. Se ben esta dimensión parece trivial a primeira vista, o certo é que durante moito tempo foi descoñecida para o *Dasein*, desde o momento en que ó longo da tradición occidental *mundo* foi entendido sempre como algo exterior, como o estenso e o oposto á interioridade do home. Esta oposición foi precisamente a que posibilitou facer do mundo unha representación manexable á vontade e rexida polo coñecemento. Liberar ó *ser no mundo* como estructura do *Dasein* significa entender que falamos dunha unidade, de algo que non se pode separar. *Mundo* non é unha suma de cousas, senón o conxunto de modos en que as cousas nos acompañan. Mundo é o que nos circunda. Pero cabe preguntar, ¿cal é o ser dos entes que nos fan fronte no mundo circundante? Neste punto, Heidegger desenvolve unha distinción de importancia decisiva para o desenvolvemento dese carácter hermenéutico que ten que descubrir o máis elemental e próximo de cara á manifestación da verdade:

¿Que carácter teñen os seres que nos circundan? ¿Son acaso seres que só están aí diante, ante os nosos ollos, e que, daquela, poden ser

9. M. Heidegger. *El Ser y el Tiempo*, p. 48.

representados?. En suma, ¿é un ente o que está sempre presente (*Vorhanden*) e polo tanto aquilo que se manifesta sempre tal como é? Se atendemos ó que ocorre no noso mundo circundante, antes de estar ou ser presente nese sentido, un ente simplemente *está a man* (*Zuhanden*), e aparece cando se bota man del sen nos preocupar para nada da súa apariencia, características, constitución, en definitiva, sen nos preocupar pola súa verdade. Pero quizais ocorra isto porque tradicionalmente posuímos un sentido da verdade moi limitado, que só ten en conta o presente, o que está aí diante e pode ser descuberto, descrito, definido e reproducido, teórica ou practicamente, por medio da súa análise. O ser da cousa que inmediatamente nos circunda é un *ser a man* que, lonxe de non ter verdade, por non ser considerado desde a conciencia teórica, é verdadeiro nun sentido moito máis orixinal. En efecto, consideremos un útil como o martelo, que se atopa *a man*. O seu ser remite inmediatamente, antes e fóra de toda consideración, a outros entes que igualmente son (ou están) a man sen necesidade de ser (ou estar) presente e cos cales ese ser está profunda e orixinalmente vinculado no seo dun entramado, dun mundo no que a súa realidade se sostén soa, sen intervención ningunha. Pensemos no zapateiro que colle o martelo: desde ese momento faino entrar en relación co zapato, pero igualmente coa pel e mais co animal do que procede, e o mesmo lle ocorre ó carpinteiro que golpea a punta facéndoa entrar en relación coa madeira. Con esa pel e con esa madeira, a natureza entra a formar parte do mundo circundante antes de que nos preguntemos por ela e nos separemos dela precisamente por medio desa pregunta, unha pregunta teórica que considera sempre as cousas como presentes, porque se atopan aí, enfrontadas a nós e non ó noso lado. Cada útil, sen embargo, sostense ó noso carón sen que nos preguntemos por el, dentro dun mundo relacionado silenciosamente no que o *Dasein* mesmo existe.

Así, nesta distinción entre *ser presente* e *ser a man* está en xogo unha concepción da verdade. Esta distinción hermenéutica pon en entredito a concepción occidental segundo a cal só a contemplación do que hai, do presente, é quen de nos manifestar a verdade dese ente, de descubrir un ente tal como é. ¿Non hai verdade acaso antes de que un ente sexa presente, sexa visto, antes de que alguén declare esa verdade teoricamente? E, finalmente, ¿non hai xa acaso verdade declarada antes de que esta quede enunciada nun xuízo? A resposta de Heidegger resulta clara, pero supón un enfrontamento con toda a doutrina tradicional da verdade que vén de Aristóteles. Efectivamente, para o filósofo grego só hai verdade na proposición, porque é aí, na situación predicativa, onde algo se manifesta como algo, onde algo pode aparecer en canto tal, desvelado. Os entes que son presentes son os únicos que poden aparecer descubertos en canto tales. Só cando un ente non está a man, no mundo, senón que está aí diante, presente (pero por iso mesmo se-

parado do seu mundo), pode ser considerado xudicativamente e pode, xa que logo, ser declarado verdadeiro ou falso. A consecuencia aristotélica e de toda a lóxica occidental é evidente: só hai interpretación na proposición apofántica. Heidegger pregúntase onde quedan esas oracións que expresan desexo, mandato, rogo, dolor e que se atopan directamente emparentadas coas situacións nas que os homes se relacionan e tratan as cousas. Nestas oracións e nestas situacións faise presente unha verdade non lóxica, non niveladora, senón hermenéutica: aí revélase algo "en canto tal", pero hermeneuticamente. Ademais, esta consideración hermenéutica é moito máis ampla, desde o momento en que a mesma proposición apofántica cae dentro dela como unha posible manifestación máis do descubrimento da verdade, pero nunca a única, pois a proposición é sempre un modo derivado da interpretación. A diferencia entre *ser presente* e *ser a man*, así como a conseguinte diferencia entre verdade apofántica e verdade hermenéutica é só un resultado hermenéutico que deixa en suspenso o relevante papel que ten na tradición o que é só teórico e sempre predominante.

A teoría, esa consideración imparcial que parece atoparse sobre todo o demais, por riba de, xulgando o que hai, é dicir, considerándoo baixo determinadas perspectivas, é o que posibilita a ciencia e incluso a mesma filosofía. Pero, desde o momento en que hermeneuticamente se ten revelado que a comprensión non é unha posibilidade do coñecemento desligada da existencia fáctica, senón o modo de ser máis orixinario do *Dasein*, a mesma teoría atópase inevitablemente ligada ó *ser no mundo* e, polo tanto, carece daquela recoñecida obxectividade e neutralidade das que se autoinvestira.

Neste sentido pódese afirmar que o mundo xa se atopa comprendido de antemán. E ¿acaso non se puxo isto xa de manifesto cando se estimou a diferencia entre o *ser presente* e o *ser a man*? En efecto, o *ser a man* resulta xa comprendido e articulado nunha totalidade e non precisa de ningún tratamento temático que desvele as súas caraterísticas. Polo contrario, compréndese por adiantado que un *ser a man* é sempre *para algo* antes de que resulte explicado tematicamente. ¿Quere isto dicir que os entes que *son a man* non precisan de ningunha interpretación? Se por interpretación entendemos só un desenvolvemento do comprender, a resposta resulta clara: non precisan interpretación, pero só porque de feito, facticamente, xa se atopa articulada. En efecto, cando nos atopamos cun ente, moito antes de que o tematicemos baixo a consideración do seu *ser presente*, ese ente xa se atopa interpretado. Toda interpretación que desenvolve un comprender guíase por unha especie de pre-comprensión formal que optou xa en cada caso por unha decisión rexéndose conforme tres modos: un *ter previo (Vorhabe)*, seguido por un *ver previo (Vorsicht)* e un *concebir previo (Vorgriff)*. O fundamental destes caracteres formais inherentes a toda comprensión é o

feito de que sexan anteriores a calquera interpretación temática. Así, o que está ó noso redor foi xa comprendido, conforme ese *ter previo*, no sentido de que xa está apropiado antes de o facer tema; está xa *previsto* no sentido de que a mirada xa o seleccionou e está xa *preconcebido* desde o momento en que sometemos iso xa apropiado e xa visto ó concepto. Pero como resulta que cada cousa que está ó noso redor, *a man*, atópase xa estructurada nunha totalidade, non *temos previamente* unha simple cousa, senón unha cousa no seu entramado, é dicir, un mundo, que xa *previmos* e *preconcebimos*.

Estas estructuras da pre-comprensión, conforme ás cales temos xa interpreteado o mundo antes de facelo tema de coñecemento, poñen en evidencia a independencia e a obxectividade do coñecemento. Aquel que apele ó texto escrito (ou a calquera outra manifestación) como proba culminante da verdade, esquece que esa verdade non resulta do texto, senón da súa propia comprensión particular, segundo os modos de ter, ver e concebir previos.

E isto é xustamente o que se deu en chamar *círculo* no campo da hermenéutica e que Heidegger, lonxe de considerar nun sentido negativo como se dun círculo vicioso se tratase, entende como a expresión máis positiva do coñecemento orixinario. O que queremos interpretar atópase xa comprendido segundo as estructuras da pre-comprensión. O historiador querería rescatar o seu tema, a historia, fóra dese círculo, para se procurar un coñecemento científico válido obxectivamente. Querería situarse nesa posición ideal do investigador da natureza, que se mantén separado do seu obxecto co fin de o investigar. Pero esa pretensión esquece a natureza mesma do comprender que, antes que nada, é sempre precomprensión. Nese sentido, non só as ciencias do espírito, senón tamén as da natureza, as que parten dunha comprensión dirixida que xa decidiu previamente en cada caso qué é o obxecto e quen é e como ten que se comportar o suxeito.

Da análise hermenéutica exposta a partir da "Analítica do *Dasein*", cabe deducir inmediatamente uns resultados que poñen en cuestión o que tradicionalmente e de forma acrítica se considerou como historia, ciencia e mesmo filosofía. En efecto, o propio modelo de coñecemento que sostén esas disciplinas desmorónase se atendemos a que a relación suxeito-obxecto non é unha relación orixinaria, senón posta a partir dunha comprensión transferida do significado de mundo. Mundo non é un obxecto que poida, xa que logo, ser caracterizado "naturalmente" como substancia estensa. Esa concepción defendida por Descartes, pero que vén da ontoloxía grega, decidiuse por unha específica consideración do que nos rodea que pasa precisamente por riba do como nos rodean efectivamente as cousas. Sendo isto así, a ciencia non ten unha validez obxectiva (no sentido de validez fóra do tempo), porque xorde

da propia historicidade do *Dasein*, que nun momento determinado dá por verdadeira unha proposición, pero sempre baixo determinados presupostos xa gañados. (Lémbrese ó respecto o exemplo que pon Heidegger sobre os axiomas de Newton que, de seren verdadeiros, o son en todo caso unicamente a partir de Newton, pero ós que non cabe atribuír unha verdade lóxica, é dicir, eterna: son verdadeiros a partir da historia). Aparentemente, as ciencias da natureza poden librarse do círculo hermenéutico, no sentido de que os seus resultados non están sometidos a un devir comprensivo tan dinámico como o das ciencias do espírito, pero esencialmente, respecto á súa orixe, nacen da mesma maneira. A historia e mais as ciencias do espírito en xeral difiren das da natureza en que dependen máis intensamente da idea reinante de mundo, en que esta idea afecta máis á súa comprensión: neste caso, a postcomprensión depende sempre da autocomprensión.

Pois ben, o mesmo lle ocorre á filosofía, a cal, lonxe de ter unha validez universal, constitúe só unha posibilidade máis do *Dasein*. A ontoloxía, incluída a ontoloxía fundamental, é só unha interpreteación do que preontoloxicamente predomina como comprensión do ser. Isto chega ó punto de que todo o programa de *Ser e Tempo* depende desa versión. Así, á análise do *ser aí* ten que lle suceder unha revisión da filosofía feita xa, é dicir, da historia da filosofía. Esta é a segunda parte de *Ser e Tempo*, que se anunciou desde a Introducción como unha *Destrucción da historia da ontoloxía* co fin prioritario de procurar *as experiencias orixinais nas que se gañaron as primeiras determinacións do ser, directivas cara adiante*[10]. Porque esas primeiras determinacións do ser, a comprensión deste como *logos*, como idea e como substancia esqueceron precisamente o fenómeno mesmo do tempo, entendendo o ser exclusivamente como presencia. Labor da destrucción é poñer en claro o sentido mesmo do ser, é dicir, o horizonte que consentiu mesmo a comprensión do ser como presencia. Só conducindo cara adiante a destrucción *adquire a pregunta que interroga polo ser a súa verdadeira concreción*[11]. Desta maneira, a filosofía mesma vai á procura mesmo da precomprensión que consistiu o mesmo acontecemento da filosofía. Agora pódese entender por que en Heidegger a historia da filosofía é indisociable da mesma filosofía.

¿Que resta da filosofía e da ciencia cando a primeira queda sometida á proba da súa propia destrucción e a segunda non ten o seu fundamento na posición ideal que presupoñía? Aquí, máis que de relativismo, cabe falar de posibilidades de liberación no seguinte sentido: en

10. M. Heidegger. *El Ser y el Tiempo*, p. 33.
11. M. Heidegger. *El Ser y el Tiempo*, p. 37.

ningures quedou decidido qué debe ser entendido por filosofía e por ciencia, ou o que é o mesmo, en ningures queda decidido que a filosofía sexa Metafísica ou a ciencia Física matemática. A revisión da tradición pasada é só posible como interminable exercicio hermenéutico, que desde logo nunca nos transmitirá unha verdade tan fácil e accesible como a xurdida da tradición metafísico-científica, pero tampouco unha non-verdade como a que esconde esa mesma tradición nacida precisamente do sepultamento da instancia mesma do tempo e mais do logos, que aínda permanecían vinculados na poesía filosófica de Heráclito.

A mesma filosofía, entendida como hermenéutica, non vén substituír a ningunha forma tradicional de teoría, non vén suceder a ningunha filosofía, senón que é algo provisional e que debe permanecer provisional canto máis tempo mellor[12].

GADAMER

Na sucesión da idea da hermenéutica aberta por Heidegger, resulta imposible non considerar a obra de Gadamer que leva por título *Verdade e Método* e por subtítulo *Fundamentos dunha hermenéutica filosófica.* Desta obra, como xa salientou Pöggeler, pódese dicir que consuma a tradición filosófica nunha meditación sobre a linguaxe e mais a historia. A nosa perspectiva de consideración no presente escrito, refírese menos a unha investigación interna da obra de Gadamer que a unha confrontación coa peculiar hermenéutica desenvolvida por Heidegger, pero non a súa concepción radical. A cuestión é saber se os resultados que el lexitima a partir de Heidegger están á altura deste ou falan doutra cousa.

De ter un sentido último a hermenéutica de Gadamer é o de rescatar o sentido da verdade, completamente secuestrado pola ciencia moderna que fixo da verdade exclusivamente un sinónimo do método. Desde esta perspectiva científica, é verdadeiro o asegurado a través dun proceder racional perfectamente deseñado. O significado formal-racional que así se gaña dominou todo o conxunto da experiencia e constituíuse en modelo de todo coñecemento, incluído evidentemente o das ciencias do espírito e, moi en especial, o da historia, que quere a toda costa proceder dese xeito. *Verdade e Método* é, neste sentido, unha obra crítica, toda vez que pretende desmontar o significado científico da verdade indagando naqueles ámbitos onde se pode descubrir verdade nun sentido orixinario, nun sentido anterior a calquera articulado por aquel coñecemento que se rexe polo modelo da subxectividade.

12. M. Heidegger. GA, vol. 63, p. 20.

Por outra parte, ¿como pode erixirese en modelo esa subxectividade cando ela mesma é resultado de certa historia? ¿Onde reside a súa xenuína posibilidade de verdade? A hermenéutica debe ter en conta precisamente que *o comprender debe pensarse menos como unha acción da subxectividade que como un desprazarse un mesmo cara a un acontecer da tradición no que o pasado e mais o presente se atopan en continua mediación*[13].

A concepción moderna de coñecemento, definitivamente acuñada desde a Ilustración, e que se manifesta sobre todo na soberanía e autonomía dun Eu que se ve e que se sabe por riba de todo, así como na práctica científica, que cre posuír a verdade polo feito de que obtén resultados, a hermenéutica opón unha verdade que se manifesta en tres ámbitos sucesivos: a arte, a historia e mais a linguaxe[14]. Por unha parte, porque a obra de arte constitúe un momento da manifestación da verdade que cae fóra do método científico e non pode ser avaliado por el (de aí que esa verdade da arte sexa mesmo máis orixinaria que a caracterizable pola estética). Por outra parte, porque tanto a historia como a linguaxe non son de ningunha maneira obxectos e temas de ciencia, senón ó contrario, dimensións orixinarias ás que pertencemos pero que en ningún caso nos pertencen. Quizais sexa esta formulación de Gadamer, conforme a cal *non é a historia a que nos pertence, senón que somos nós os que lle pertencemos a ela* [15], a que ilustre máis gravemente o sentido ontolóxico da súa hermenéutica, que difire frontalmente da ontoloxía moderna do suxeito. *A lente da subxectividade é un espello deformante (...) A autorreflexión do individuo non é máis ca unha chispa na corrente cerrada da vida histórica* [16].

Aínda que non o expresa con esas palabras, o mesmo poderiamos dicir da linguaxe: este non nos pertence en canto instrumento para descubrir o mundo, senón que, en xeral, descubrimos o mundo gracias a que hai linguaxe.

Así, en Gadamer, a linguaxe non é simplemente o tema da hermenéutica, ou se se pode afirmar que si o é, é só na medida en que a linguaxe constitúe o mesmo ser que ten que ser comprendido: o ser é a linguaxe, pero este non é ningún universal, senón un acontecemento que transcende ós falantes singulares: o ser é historia, historia desenvolvida como linguaxe. Nós pertencemos á linguaxe, pero isto só significa que, en realidade, fronte á subxectividade que se cre propietaria do coñecemento, a historia e mais a linguaxe precédennos e nalgún sentido posúennos.

13. Gadamer. *Op. cit.*, p. 360.

14. Estas son, por outro lado, precisamente as tres partes concretas que estructuran *Verdade e Método*.

15. Gadamer. *Op. cit.*, p. 344.

16. Gadamer. *Op. cit.*, p. 344.

É esta dimensión ontolóxica da historia e da linguaxe e esta primacía sobre a conciencia, a que mellor ilustra o sentido da hermenéutica gadameriana fronte á que Schleiermacher e Dilthey (autocomprendida aínda segundo a concepción romántica e ilustrada). En certo modo, aquí —certamente como en Heidegger— atopamos aquel sentido case relixioso do termo ἑρμενεύειν o do anuncio e a chamada que nos chega a nós, que nós non emitimos, que a nós só nos cabe facer explícito, interpretar. A voz, aquí, chéganos da historia e mais da linguaxe: gracias a ela, e como se dun diálogo se tratase, cábenos a responsabilidade de responder e dirixir os nosos pasos constantemente desde o presente a ese pasado, nunha continua mediación. Só así podemos deixar que nos chegue a verdade que se atopa no pasado e que destruímos cada vez que porfiamos en establecer cientificamente como foi a historia. Pero esa verdade do pasado chegou xa en cada caso antes de que o pasado sexa un tema da ciencia histórica. En efecto, *moito antes de que nós nos comprendamos a nós mesmos na reflexión, estámonos comprendendo xa dunha maneira autoevidente na familia, na sociedade e no Estado no que vivimos*[17].

Pero iso só quere dicir que *os prexuízos dun individuo son, moito máis que os xuízos, a realidade histórica do seu ser*[18].

Gadamer reivindica o *prexuízo* como auténtica realidade na que se atopa contida a verdade do pasado, que el resume baixo o significado de tradición. En efecto, lonxe de seren fontes de erro —como denunciou recursivamente a Ilustración—, os prexuízos son a fonte de comprensión da historia, ó manter sempre unha relación directa coa verdade por estaren insertados no mesmo proceso hermenéutico, o cal, lonxe de ser estable e estar conservado, atópase en constante modificación.

A comprensión que ten Gadamer dos prexuízos está baseada na concepción heideggeriana das estructuras da pre-comprensión (*ter previo, ver previo* e *concebir previo*) en tanto que estructuras orixinais pero, sen embargo, conduce a resultados diferentes.

Mentres que, en Heidegger, as estructuras da pre-comprensión teñen exclusivamente un carácter formal (é dicir, son pre-comprensivas, pero de nada en particular), a defensa que Gadamer fai dos prexuízos conduce á rehabilitación da tradición e da autoridade como fontes de verdade. (En efecto, a autoridade pode usurpar o posto do propio criterio converténdose nun prexuízo negativo, pero igualmente pode constituírse nunha fonte de verdade na medida, por exemplo, na que supón un recoñecemento da verdade do outro e non unha sumisión. No caso dos clásicos, esa apelación á autoridade faise evidente).

17. Gadamer. *Op. cit.*, p. 344.
18. Gadamer. *Op. cit.*, p. 344.

O proceso mesmo no que se desenvolve unha compresión, que é un proceso no que hai pre-xuízos, introdúcenos de novo no que chamamos *círculo hermenéutico*, círculo que se traza entre a precomprensión dunha totalidade de sentido e a interpreteación dunha parte. En Gadamer, este círculo hermenéutico debúxase no proceso que el denomina *Wirkungsgeschichte* ou historia efectual. Como el mesmo di: *os efectos da historia efectual operan en toda comprensión, sexa ou non consciente disto*[19]. Toda obra do pasado goberna dalgún modo a nosa comprensión e o primeiro que hai que facer é adquirir conciencia disto. Deste xeito, unha obra pode gañar un novo sentido que volve renovar a relación entre pasado e presente. Con esta noción de *historia efectual* faise evidente un sentido universal da hermenéutica: a historia desprégase sempre sobre si mesma nun proceso *efectual* que renova constantemente a interpretación, proceso no que se produce unha nova historia.

A última palabra da hermenéutica de Gadamer é esa historia na que se atopan intimamente vinculados o tempo e mais a linguaxe e na que subxace unha ontoloxía que se quere ver fóra da metafísica do suxeito moderno: no lugar deste suxeito aparece ese diálogo no tempo, entre presente e pasado, que fai posible modificar o sentido da historia.

Chegados aquí, e ó considerar a obra de Gadamer no seu conxunto, subxace a sospeita de se seguimos no marco desa ontoloxía hermenéutica aberta por Heidegger. Desde logo, en *Verdade e Método*, a ontoloxía parece en todo caso un significado asumido pero non problemático, non cheo da tensión dramática que ten en Heidegger, e que nos conduciu a esta inquietante revisión do pasado que involucra a metafísica con todas as manifestacións actuais da realidade. Preguntámonos se nese intento de Gadamer non se asiste máis que a unha ontoloxía hermenéutica, é dicir, unha hermenéutica filosófica, a unha hermenéutica da cultura. En efecto, Gadamer segue a conservar todos os termos e temas que proceden do que —para a súa sensibilidade— segue a ser a gran historia occidental do espírito, que se xa non pode ser entendida metafisicamente, pode selo hermeneuticamente, culturalmente. O que Gadamer pretende coa hermenéutica é preservar a cultura da invasión e mais da ameaza que proveñen da ciencia e mais da técnica. Pero, por fin, o rescate da verdade que move a reflexión de *Verdade e Método* non é quen de se enfrontar directamente á evidencia de que a ciencia e mais a técnica proceden igualmente dunha verdade orixinaria, a mesma que foi anunciada e tematizada pola filosofía. Ó final, da súa obra pode quedar só un eco que nos di: fronte á ciencia, cultura, pero sen que se expoña con toda a súa gravidade e perigo a conexión vital de

19. Gadamer. *Op. cit.*, p. 371.

ambas. Percíbese unha nostalxia por un mundo que non pode ser e unha hermenéutica que, lonxe de ser filosofía, ten aquel sentido que moveu a tantos que nin sequera se chamaban hermeneutas:

> En ausencia da interepretación, no sentido múltiple e sen embargo aceptado deste termo, non habería cultura; só un silencio sen eco ás nosas costas. Nunha palabra, a existencia da arte e da literatura, a realidade da historia, sentida e vivida no seo dunha comunidade dependen dun proceso continuo, aínda que a miúdo inconsciente, de traducción interna. Non é esaxerado dicir que posuímos civilización porque aprendimos a traducir máis alá do tempo[20].

A cuestión estriba en determinar se esa traducción non levou precisamente, máis alá do tempo, ó final: ó final alomenos da cultura.

A. L. C.

20. G. Steiner. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción.* México, 1980, p. 48.

Porcos, ovellas e vacas na historia da dieta galega

Xavier Castro

É claro que a carne de porco xogou un papel primordial na historia da dieta dos galegos. Era o esencial *companaticum* ou compango, quere dicir, o alimento que acompañaba ó pan. Unha caricatura de Vidales Tomé, publicada en 1928[1], daba conta de ata que punto a expresión "ter pan e porco para todo o ano" estaba en boca dos paisanos galegos nas máis variopintas circunstancias. Tamén a paremioloxía do dezanove, que nos transmitiu Noriega Varela, plasma isto mesmo: "Ó que cochos lle faltan, hastra as silveiras lle roncan"[2].

Todo parece indicar que o gando porcino foi, polo menos desde a Idade Media, unha das primordiais fontes de proteínas para os necesitados corpos dos nosos devanceiros. Na etapa contemporánea é sen discusión o recurso cárnico máis importante. No que se refire ás centurias anteriores fundamentalmente tamén o foi, pero con algunhas matizacións.

Un pouco antes da metade do século XVII ten lugar un acontecemento transcendental. Por primeira vez nas agras e leiras do Salnés e nalgunhas outras bisbarras da Galicia occidental, verdea un cereal panificable chegado de América e que está chamado a provocar toda unha revolución na agricultura, e consecuentemente na dietética humana: o millo. A introducción deste novo cultivo repercutirá marca-

1. Caricatura de Vidales Tomé recollida en *Os nosos dibuxantes*. Ed. do Castro, Sada, A Coruña, 1982, p. 101.

2. Noriega Varela, Antonio. *Como falan os brañegos*. A Coruña, Ed. Nós, 1928, p. 84.

damente en todas as especies gandeiras galegas, e anticipemos que posibilitará o triunfo do gando porcino en detrimento do caprino e ovino. Pero tamén incidirá sobre as cabanas cabalar e bovina marcando a súa regresión.

Considero oportuno facer primeiro unhas breves referencias ó gando vacún e a súa incidencia na alimentación, denantes de pasar a examinar o sen dúbida exaltante mundo das piaras.

Xa quedou apuntado que a penetración do millo en Galicia tivo consecuencias notables na gandeiría do século XVII. A diferencia do que aconteceu noutras latitudes, onde as potencialidades forraxeiras do millo permitiron unha expansión gandeira, o que pasou nas parroquias do litoral oeste de Galicia foi que o millo avanzou a expensas da cebada, avea e mais os pastizais, que tiveron que retroceder. As consecuencias para o gando maior foron decisivas, xa que o seu sustento proviña das referidas plantas. Así pois, a partir do segundo tercio do século XVII prodúcese un descenso da gandeiría como consecuencia do incremento do cultivo extensivo dos cereais.

Antes de 1630, a vaca e o boi eran animais que practicamente estaban ó alcance da maior parte dos labregos. Podería dicirse que a vaca era o animal do pobre por excelencia. Pois ben, a partir da indicada data, un de cada tres veciños, ou mesmo un de cada catro, veranse privados de ter unha cabeza de vacún [3]. Como apunta Pérez García[4] a proliferación que se produce en adiante de labregos sen gando supón a potenciación do espírito do individualismo agrario que fai retroceder a *vaine pature* e, ademais, permite que sectores sociais privilexiados se apropien de moitas terras comunais que logo ceden en foro ós labregos de xeito individualizado.

Claro que este proceso non afecta por igual ó conxunto do territorio galego. As zonas interiores e aquelas outras situadas en altitudes que superan os 300 metros, que rexistraban unhas cotas menores de densidade demográfica e de ocupación do chan, mantiveron mellor o seu nivel gandeiro anterior. As comarcas de Xallas e Burón poden ser exemplos deste estado de cousas.

Agora ben, que as comarcas interiores ou ubicadas en latitudes altas e menos densamente poboadas non sufrisen un retroceso gandeiro non quere dicir que permitisen ás súas xentes un nivel de vida superior. Mais ben todo o contrario. As zonas nas que o millo se expansiona en maior medida viven mellor, pois, en termos xerais, o maínzo posibilita unha dieta máis satisfactoria que a baseada no centeo. Pero

3. J. M. Pérez García. "Niveles y transformaciones de la ganadería de Galicia en el siglo XVII", en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. XXXIII, Santiago, 1982, pp. 106, 107.

4. Pérez García, J. M. "Niveles y transformaciones...", xa cit., pp. 128, 129.

ademais, a carne de vacún, en réxime estabulado, das rexións litorais ten unha calidade superior. O ilustrado Pedro Antonio Sánchez alude ó feito de que as reses da Galicia do interior, criadas e alimentadas cun procedemento extensivo, sen estabulación, afectadas pola dureza das condicións climáticas (o citado autor menciona fundamentalmente o frío), non eran tan boas como as da costa e as terras baixas[5]. Outro ilustrado, Lucas Labrada, dicía outra cousa ben distinta que podía contribuír a mitificar as carnes da Galicia profunda, pero baséase fundamentalmente en criterios cuantitativos e os estudios de maior solvencia e actualidade insisten en tirarlle a razón[6]. En conclusión, a exaltación actual dos "bistés de Moaña" expresa acaidamente a excelsitude e superior calidade da carne de vacún das áreas costeiras da Galicia occidental, desde a segunda metade do século XVII e, con maior razón, no século XVIII.

Pero tampouco pensemos que a situación era espléndida nin nos deixemos levar pola nostalxia daqueles tempos onde a carne era carne e onde non existía o engorde artificial a base de hormonas e clenbuterol. En realidade, a maioría das persoas (que eran labregos, claro) soamente probaban a carne de vaca nalgún raro día festivo, tal e como nos comenta o padre Feixoo no seu *Teatro Crítico* falando dun labrador pobre de Fefiñáns, Xan do Outeiro que, pobre e todo, chegou a acadar a idade de 146 anos, cousa de todo punto admirable se consideramos que en 1726, ano do pasamento deste auténtico Matusalén galego, a esperanza media de vida era moito menor que na actualidade. Pero ademais, e aínda que a cuestión non está totalmente clarexada, convén que nos poñamos en garda e sintamos algo de receo cando lemos as referencias que fai Sarmiento ás "baquillas famélicas y de cortísimo aguante"[7] que se enseñoreaban na paisaxe do setecentos.

No XVIII, o gando vacún seguía a ser bastante abondoso a pesar do impacto provocado pola expansión do millo. A preferencia polas vacas sobre os bois, fixo que estes quedasen considerablemente relegados. A razón é clara: a vaca é un animal máis polivalente que o boi, posto que cumpre as funcións de tiro que realiza aquel e ademais aporta leite e cuxos, que tan trascendental relevancia teñen para o presuposto económico campesiño. E o labrego do litoral, contando con pouco espacio dentro do terrazgo para adicar á pradeira, viuse na tesitura de ter que optar.

5. Sánchez, Pedro Antonio. *La economía gallega en los escritos de Pedro Antonio Sánchez*. Galaxia, Vigo, 1973, p. 128.

6. Pérez García, J. M. "Niveles y transformaciones...", xa cit., nota 84, pp. 121, 122.

7. Sarmiento, Fr. M. *De Caminos*, Manuscrito Universidade de Santiago, N. 263, 1757, p. 13. Cito por Pérez García, J. M.: "Niveles y transformaciones...", xa cit., nota 133, p. 147.

Outro tanto pasou tamén co gando cabalar, G. Borrow lamentará despois o seu postergamento cando percorra Galicia. Tal escasez está na base da explicación da ausencia de carne equina na dieta dos galegos (os restantes motivos haberá que procuralos no anfractuoso eido das mentalidades colectivas).

A cabana bovina ten, pois, a suficiente envergadura como para que sexa posible exportar parte dela cara a Portugal e Castela. Porén, non podía ter unha calidade moi notable dadas as remarcables carencias forraxeiras e de pradeiras artificiais das que adoecía Galicia.

Pero hora é xa de falar do rebuldeiro porco. A comezos do século XVII o porco é un animal moi popular, só un pouco menos que a ovella. En realidade, pódese aventurar a hipótese de que a ovella viña sendo o primordial *pecus* no sustento do labrego, na medida en que lle aportaba proteínas cárnicas, leite e derivados. Certas casas podían carecer de porco para sacrificar no San Martiño, pero ovellas era raro que non houbera. Pérez García calcula[8] que nas localidades onde mellor estaban as cousas, nas comarcas que se adentran un pouco no interior dentro da franxa costeira, entre un 10 e un 15% das familias carecerían por completo de reses porcinas.

Tal estado de cousas escomeza a cambiar desde que se introduce o cultivo do millo, a partir do ano 1630. Nunha primeira etapa a porcentaxe de porcos mantense, a diferencia do que acontece co bovino e ovino-caprino que escomezan a retroceder. Logo despois, entre 1630 e 1669 diminúe o número de labregos que carecen de porco. En termos xerais, e referíndonos a un promedio xeográfico, ben distinto do que acontecía nas zonas onde se daba a situación máis favorable, pásase dun panorama aproximado no cal un de cada tres labregos carecía de porco, a outro no que a correlación se sitúa en un de cada catro. E nalgúns lugares da provincia de Mondoñedo, como Ribadeo a mediar o século XVIII, a práctica totalidade dos veciños tiña algún porco[9].

Coa introducción do millo a carne de porco pasa a ter unha presencia maior que antano nas despensas da inmensa maioría dos labregos. Os historiadores especializados no estudio da Idade Moderna, consultando os inventarios de bens que aparecen rexistrados nos protocolos notariais que tratan do campesiñado común, atopan unicamente alusións a esta clase de carne porcina. E trátase exclusivamente de untos e touciños, pois os xamóns e pernís están reservados para as mesas dos privilexiados. Os labregos de modesta condición téñenos que vender na feira para obter o indispensable numerario ou adicalos ó pago dal-

8. Pérez García, J. M. "Niveles y transformaciones...", xa cit., pp. 212, 213.

9. Saavedra, Pegerto. *Economía, política y sociedad en Galicia: La provincia de Mondoñedo, 1480-1830*. Xunta de Galicia (Consellería da Presidencia), Madrid, 1985, p. 577, nota 195.

gún foro ou favor debido. Os historiadores modernistas consideran, polo demais, que as especies bovina e ovina soamente podían ser sacrificadas pola maior parte dos labregos con ocasión de moi sinalados festexos. Deste xeito, a carne de carneiro estaría reservada a fidalgos, clérigos e labregos que tiñan un bo pasar; e ás xentes acomodadas do medio urbano, tal como aparece nunha investigación realizada por Eiras Roel sobre o Hospital Real de Santiago[10].

Pero no que se refire á carne ovina (e, en menor medida, á caprina) tal vez sexa esta unha visión discutible, posto que pode razoablemente inferirse que esta clase de carne, dada a abundancia de cabezas existente, podería ser consumida polos campesiños, con certa regularidade, en fresco. De feito, ben é verdade que en tales inventarios, este tipo de carne non aparece rexistrada entre a que se conserva en salgadura ou afumado. Pero si que consta a presencia destes animais vivos nunhas cifras sensiblemente apreciables. Así, a mediar o século XVII, cada labrego pobre (segmento da poboación que representaba en conxunto unha cifra estimada no 33% do total) posuían unha media ducia de cabezas de lanar. E os labradores de condición lixeiramente superior (o 40%) tiñan unha cantidade "respectable" de ovellas e cabras, polo común superior a dez, e adoito por riba das vinte cabezas. Ó cabo, os campesiños medios (o 17%) disfrutaban da propiedade de entre vinte e trinta reses ovinas, en tanto que os ricos (porcentaxe abeirada ó 10%) dispuñan de rabaños de tres ou catro ducias de tales animais, podendo nalgúns casos sobrepasar as 100 cabezas [11]. Polo demais, no século XVIII as estimacións feitas para as rexións costeiras e algúns puntos do interior cifran nunhas cotas moi altas as especies de gando lanar e cabrún[12].

Constátase pois que é moito gando ovino-caprino como para unicamente alegrar os bandullos aldeáns nas festas parroquiais e noutras semellantes. Persoalmente tendo a crer que na segunda metade do século XVII e aínda no transcurso do XVIII, e de modo especial na Galicia interior, a ovella e o carneiro darían substancia para uns asados nas lareiras e, xa no XIX, nos fornos das cociñas bilbaínas, que farían as delicias dos paisanos, polo menos de cando en vez.

Examinemos a continuación cal puido ser a razón que motivou a expansión do gando porcino a raíz da introducción do millo. Unha

10. Eiras Roel A. "La historia cuantitativa del consumo alimentario: estado actual de las investigaciones", en *Hispania*, n.° 126, Madrid, 1974, pp. 130, 131.

11. Pérez García, J. M. "Niveles y transformaciones...", xa cit., pp. 135-137.

12. Cfr. Pérez García, J. M. "Los inventarios post-mortem como indicadores de la riqueza ganadera. Galicia occidental (1600-1669), en *Actas del Segundo Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. La documentación notarial y la Historia I.* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago, s. d., p. 303.

moi evidente: a versatilidade da nutrición das piaras púxoas a cuberto da supresión de moitas terras adicadas a pastos, da herba dos cales ovellas e vacas obtiñan a súa mantenza. Ademais o millo era tamén empregado como forraxe para o gando porcino. As novas britas provocan o retroceso da cabana menor ovina, proceso que se aprecia desde a Idade Media na maior parte de Europa.

Agora ben, como xa apuntamos, nas provincias interiores de Galicia, moito menos estudiadas ata a hora presente, semella que tal retroceso do gando ovino-caprino foi moito máis lento e tamén se efectúa nunha contía menor, enmarcándose nun réxime extensivo que contrastaba co estabulado, máis frecuente no litoral. A título de exemplo, pódese sinalar o caso do mosteiro de San Esteban de Ribas de Sil, que posuía un rabaño de carneiros, pero non de porcos, aínda que estes os recibía dos labregos por determinados pagos. E semella que é posible afirmar con seguridade para o século XVIII, que na comarca onde estaba situado o devandito cenobio había moitas máis cabras e ovellas que gando porcino[13].

O porco ten sido o fornecedor da maior parte das proteínas cárnicas que nutrían os bandullos das xentes de modesta condición no Antigo Réxime galego[14]. Non está o porco, nos nosos pagos, asociado á mesa dos ricos. E non se pode aquí, pois, desmitificar —como se está a facer en Francia e semella que tamén acontece na montaña burgalesa— a realidade do porco familiar do Antigo Réxime. Na Galicia do dezaoito o porco é o animal do pobre por antonomasia.

E, pola contra, o signo de Aries outorgará cada vez menos o seu favor ás clases populares na época contemporánea. En efecto, ovellas, cabras e carneiros foron diminuíndo en número de xeito imparable, ata rematar por converterse a súa carne en exclusivo prato de excepción dun día de festa. Concretamente na comarca da Limia, nos tempos recientes só algunhas casas fortes poden matar un cordeiro na época dos traballos de verán[15]. En Galicia non aconteceu o que Tomás Moro revelaba sobre as *enclosures* referíndose á Inglaterra do seu tempo, onde "os cordeiros estaban comendo ós homes". Aquí foron claramente os homes os que comeron os cordeiros[16].

Confirmando canto vimos dicindo, Villares atopa un promedio relativamente alto de gando porcino verbo da poboación labrega, na

13. Duro Peña, E. *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil.* Instituto de Estudios Orensanos P. Feijoo da Deputación Provincial de Ourense, Ourense, 1977, pp. 196-197.

14. Pérez García, J. M. *Un modelo de sociedad rural de Antiguo Régimen en la Galicia costera.* Imprenta del Eco franciscano, Departamento de Historia Moderna, Universidad de Santiago, 1979, pp. 216, 217.

15. Mandianes Castro, M. *Las serpientes contra Santiago.* Sotelo Blanco, Santiago, 1990, p. 95.

16. Cit. por Pérez García, J. M. "Niveles y transformaciones...", xa cit., p. 119.

zona rural compostelá a fins do século XVII [17]. Pero adéntrase ademais nunha cuestión que convén barruntar. Trátase de que se ben era amplo o número deste tipo de cabezas de gando menos afalagadora era, pola contra, a situación no referente ó peso. Segundo as estimacións deste autor, era infrecuente que as unidades de porcino sacrificadas superasen os 60 ou 70 kg. Os touciños resultantes tiñan de ser considerablemente cativos e delgados. Os xamóns neste tempo era raro que se arredasen dos touciños, o que expresa elocuentemente as reducidas dimensións que debían ter estes. E isto era grave tendo en conta que a maior parte dos labregos, fóra dos días de festa, non podían nin soñar con catar outra carne que non fose o touciño, e iso con sorte. Aínda a comezos do século a literatura ofrece testemuñas que evidencian a perduración desta situación. Deste xeito, nun relato de Manuel Vidal Rodríguez, situado na zona ourensá de Maceda, preséntanos a un labrego enriquecido, Narciso Pardález, que conservaba aínda hábitos austeros de pobre, e como tal vendía toda a carne do porco que criaba na casa excepto o unto que gardaba para o caldo [18].

En efecto, a vida media dos porcos situábase en arredor de un ano. Só as casas máis acomodadas eran quen de permitírense o luxo de alongar a vida dos porcos que criaban, na procura da obtención de exemplares de gran tamaño no transcurso de varios anos. Eran francamente poucas as familias labregas que dispuñan de máis de dúas cabezas adultas de porcino anuais. O normal era que a maioría dos labregos quedasen cun bacoriño para a matanza do ano, ou ben, se isto non era factible, adquirían unha nova cría cada tempada. Na comarca da Lanzada, no século XVIII, xa practicamente non existen cabezas de porcino que alcancen os tres anos, e ata escasean os de dous. O común dos labregos adoitaba ter un porco por cada tempada, que —insistindo no xa dito— podía acadar como máximo unha esperanza de vida media de un ano ou ano e medio. Só o crego de Bordóns posuía dous porcos que superaban a idade dun ano e medio [19]. Pola contra, a fidalguía podía dispoñer dunha cifra aproximada de dez cabezas de porcino con destino á mantenza anual da súa familia. Así, a mediar o século XVIII, o fidalgo máis acomodado de Ribadeo mantiña doce porcos para a matanza anual [20].

17. R. Villares Paz. "El consumo alimenticio en el área rural compostelana a fines del siglo XVII", en *Compostellanum*, T. XVII, 1972, p. 66.

18. Vidal Rodríguez, Manuel. "O Tio Mataprobes", en *Contos galegos. D'antano e hogano*, (publicada orixinariamente en Santiago, no ano 1920), reedición de Ed. Boreal, La Coruña, 1989, p. 87.

19. Pérez García, J. M. *Un modelo de sociedad rural...* xa cit., pp. 216, 217. Tamén en "Niveles y transformaciones...", xa cit., p. 129.

20. Saavedra, Pegerto. *Economía, política y sociedad en Galicia...* xa cit., p. 577, nota 195.

Nas épocas máis recentes, a situación varía sensiblemente no senso de que pasa a ser moito maior o número de labregos que poden agardar máis tempo antes de levar a cabo a matanza, conseguindo así, obviamente, animais de maior peso e carnes de superior enxundia. Pero aínda nas últimas décadas, segundo amosan recientes estudios antropolóxicos [21], o segmento inferior do campesiñado, seguía tendo que matar o porco antes do tempo establecido —que vén sendo o comprendido entre o Nadal e o san Antón— tanto por necesitar apremiantemente a súa carne como por non ter recursos para mantelos por máis tempo. E, nesta orde de cousas, a morte dun porco era unha desgracia irreparable pois non había medios para procurar outro.

No século XVII debían ser abondosos os bacoriños. Resulta lóxico pensar isto xa que, en primeiro lugar, era moi numeroso o gando porcino. Pero ademais pódese inferir do feito de que as porcas nais, que xa vimos que non sobrepasaban o ano e medio de vida, presentaban un tamaño escaso e non poderían por conseguinte manter máis de dúas ou catro crías, habendo que sacrificar as restantes para garantir a supervivencia destas[22]. Agora ben, malia ser isto certo, nada máis lonxe da realidade que supoñer que o común dos labregos se beneficiaría de tanta regalía. Víanse obrigados a vender os ranchos que deste xeito tiñan como exclusivo destino as mesas das clases acomodadas. A título de exemplo, a Pardo Bazán preséntanos en *Los pazos de Ulloa* un fidalgo que consume ó ano varios bacoriños[23]. Por certo que para mellor conservar a súa delicada carne acostumaban a pendurar os leitóns ó fume.

E o panorama non variou substancialmente desde aquelas datas ata a centuria actual. A comezos deste século o xuíz Tenorio revelaba que o bacoriño asado reservábase para os banquetes de voda[24].

Degustar a carne mol do bacoriño semellaba ser un dos desiderata gastronómicos no Antigo Réxime. Só a clerecía, ademais dos fidalgos, e máis o estrato superior do campesiñado tiñan acceso a este manxar. Ollemos como Tirso de Molina menciona, en *La gallega Mari-Hernández*, os bacoriños entre a facenda ideal dun "serrano" na terra de Lemos no século XVII. De paso farémonos unha idea de como debía de ser a dieta dun labrego acomodado deste tempo:

Compraremos vacoriños
(que los gallegos son bravos),
un prado en que sembrar nabos,

21. Mandianes Castro, M. *Las serpientes contra Santiago*, op. cit., p. 95.
22. Pérez García, J. M. "Niveles y transformaciones...", xa cit., p. 111.
23. Cit. por Saavedra, Pegerto. *Economía...*, xa cit., p. 577.
24. Tenorio, Nicolás. *La aldea gallega*. E.X.G., Vigo, 1982, p. 80.

diez cabras y dos rociños;
cogeremos ya el centeno,
ya la boroa, ya el millo;
sano el otro, aunque moreno;
gallinas que con su gallo
nos saquen cada año pollos;
manteca de vaca en rollos;
seis castaños, un caballo,
una becerra y un buey...
Y los diez años pasados
podrá envidiarnos, casados
el conde de Monterrey [25].

X. C.

25. Molina, Tirso de. *La gallega Mari-Hernández*. Espasa Calpe (Col. Austral), 3.ª ed., Madrid, 1972, p. 41.

Andar de camiño

● FRANCISCO ALONSO. *Trailer*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1991.

Unha das maiores satisfaccións que podemos ter os que gustamos da literatura galega é a de comprobar os avances que, en parte gracias ós premios de certa tradición, se están xerando no campo da narrativa. Hai dez anos que se estableceu o premio de novela *Eduardo Blanco-Amor*, dez anos que para moitas cousas parecen un puviso e para outras unha eternidade. No uso cultural os avances que se perciben no galego son verdadeiramente asombrosos. Nunha década, neste campo, conseguiuse máis que nos oito séculos que teoricamente levamos presentes na cultura. Por iso dez anos son, para a narrativa galega, unha eternidade. Por primeira vez na historia, a xeneralidade dos nosos escritores empregan unha lingua "correcta", é dicir, unha lingua que se adapta á norma de uso real dos nosos falantes. Acabáronse os "hipergaleguismos" e inventos diferencialistas que buscaban (case sempre coa mellor intención do mundo) a creación dunha lingua "orixinal" e non a plasmación da orixinal (pero real) lingua galega.

Non embargantes, ¡coidado! Aínda que é certo que no mundo cultural está gañada a batalla, non é menos certo que "unha batalla non gaña a guerra" e que a conservación do galego só pode darse como algo seguro canto toda a nosa sociedade se conciencie do seu uso na fala. As linguas conservan a súa vida a través da fala. Senón están "mortas". E nós perdemos todos os días falantes...

Pero xa está ben de trebellar no tema. Os meus lectores supoño que o que esperan é que relacione todas estas disquisicións sobre a lingua co último premio *Blanco-Amor*. A casualidade fixo que eu coñecera as novelas participantes no primeiro premio e nesta décima edición e que puidera, por tanto, admirarme do avance que nos usos lingüísticos se realizaron. E non só no campo lingüístico. No campo social é tamén de admirar o traballo dos Concellos galegos (sobre todo dos pequenos e medianos, como era neste caso Melide) para a dotación, organización e difusión dos actos e da obra premiada. Finalmente, no campo literario, o avance resulta tamén impresionante. Fronte a menos dunha ducia de novelas presentadas na primeira convocatoria do premio (das que só era lexible a que resultou gañadora) tiñamos, este ano, máis de trinta e, delas, máis de dez dignas de ser mencionadas e lidas. E aínda, no feixe, había catro que poderían ser merecedoras de premio.

Os integrantes do xurado, escollimos *Trailer* pola sinxela razón de que foi a que máis nos gustou e entretivo. Á satisfacción de vela gañadora por unanimidade uniuse, logo da abertura da plica, o saber que o premio correspondera a un escritor novo, con pouca obra literaria no seu haber. Porque eu, que son ambiciosa para o porvir da lingua galega, pensei, seguindo a Otero, que só as

novas xeracións, as dos mozos, poderán facer algún día en Galicia "do lirismo, historia".

Trailer mergúllanos nun mundo actual, co que conecta perfectamente un lector medio, e nel resáltanse (e ás veces paródianse) os "valores" do moderno vivir. Sentimos as présas ilóxicas, a anguria e agresividade que xeneran, a importante presencia das comunicacións no mundo cotián (comunicacións que se volveron esenciais non só para o coñecemento senón para a diversión humana —pensemos, por exemplo, que as referencias paródicas que para Cervantes eran, no Quixote, os libros de cabalería son para Martes e Trece, nos seus shows, as dos contidos da propia televisión...). E ó carón destas novidades (ás veces inhumanas) atopamos o home inamovible tradicional, cos seus costumes e valores de sempre. Neste caso personaxes galegos que ven o mundo cos ollos familiares do ambiente no que naceron e que o expresan coa lingua coloquial que mamaron (viva, activa, actuante). Son homes normais que se defenden, como calquera outros, partindo dunha cultura, como calquera outra.

Isto, tan sinxelo que parece que cae de seu, resulta unha novidade no noso mundo literario no que se peta decote no tópico, desfasado ou artificioso, rompéndose así a conexión entre cultura e mundo cotián. Mesmo escritores como Suso ou Xelís de Toro (ós que debe, sen dúbida, bastante Francisco Alonso), que intentan encarrilarnos, por estes camiños caen ás veces no excesivamente marxinal e anecdótico, "descafeinando" en demasía a visión galega do mundo e facéndoa perder "orixinalidade", nunha palabra "personalidade". A miña opinión é que son as obras de Manolo Rivas (agás ás veces que se tinxen dun "tradicionalismo" excesivo) as que mellor conseguen, conscientemente, o equilibrio adecuado.

Ben, pois coido que este equilibrio está tamén perfectamente logrado na novela de Francisco Alonso. O tema é esencial para conquerilo porque nos mergulla dun xeito realista nun anaco da sociedade que se move aínda na cultura galega tradicional e que, non embargantes, xa se integrou na economía do mundo moderno. Referímonos ó ambiente dos camioneiros protagonistas de *Trailer* (Lino, Xenaro, Pepe e os que se cruzan no seu camiño, tanto fisicamente como a través do pensamento ou da "radio"). Pero, se o tema é esencial, a estructura da obra non é menos importante, pois só coa perfecta simbiose forma-contido podemos conseguir a naturalidade que se destila do bagullo que contén a novela. Alonso condúcenos a través da narración (que se ameniza coa mestura do monólogo interior en primeira e segunda persoa e coa presencia narrativa dunha omnisciente terceira) polo "camiño" dos transportistas das estradas, nunha ruta que dura do 27 de febreiro ó 1 de marzo, chea de problemas externos e internos dos protagonistas.

O presente vivencial, que serve ó autor para construír os personaxes tanto na lembranza do pasado como na ilusión do futuro, ten como referentes comúns para todos eles (ademais da profesión e a amizade) dous feitos moi distintos en si mesmos. Un social, teoricamente importantísimo pero realmente secundario desde a perspectiva dos protagonistas, que nos remite ó contexto político, transmitido polas noticias dos boletíns informativos da radio (neses días centradas esencialmente na Guerra do Golfo). E o outro, teoricamente secundario, intrascendente para a Humanidade pero esencial para os camioneiros, que é a cita organizada por un compañeiro de traballo, coñecido baixo o alcume de "Falconetti". Os dous eixes axudan ó autor a presentar a verdadeira relación entre o mundo "culturalista" da información e o mundo "práctico" do traballo, relación que dá moito xogo (como exemplo poden verse as disquisicións sobre os soños e Deus ou sobre a evolución das especies que te-

ñen Xenaro e Mamma Inés na p. 127 e ss.) e no que se basea esencialmente a ironía que destila a obra.

Se á atinada elección da temática e da estructura engadimos a axilidade narrativa e un final sorpresivo, entenderemos (polo menos desde o meu punto de vista) por que foi esta a novela que consideramos mercedora do décimo premio Blanco-Amor.

CARME RÍOS PANISSE

Un espacio mítico

● XOSÉ LUÍS MÉNDEZ FERRÍN. *Arraianos*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1991.

Nove anos despois de *Amor de Artur*, cala reflexiva e brillante na mitoloxía céltica (e noutros aspectos de non menor intensidade) Xosé Luís Méndez Ferrín abre de novo a billa do realismo máxico. Dito isto último coas debidas reservas e a sospeita de se estas dúas palabras, e como quería Xoán Manuel Casado en acertado poema, non serán un pleonasmo.

A entrega presente de Méndez Ferrín leva o suxestivo título de *Arraianos*. Suxestivo en canto que misterioso e dotado de beleza fonética. Certo que o misterio axiña queda riba da mesa —en parte— ó bater o lector coa cita de M. Rodrigues Lapa: "...é preciso ter cuidado com estes arraianos!" que abre o libro. Misterio parcialmente descuberto, pois intúe o lector a veciñanza galaico-portuguesa que será ambigua raia que sirva de fío conductor ó libro.

Arraianos é un feixe de relatos artellados ó redor dunha fronteira indefinida (hoxe aquí, mañá alí, atal o Couto Mixto que por momentos centra a atención lectora) e imprecisa. Como as personaxes que por *Arraianos* circulan: posto un pé na realidade inmediata, o outro na fantasía. Mesmo na vella dualidade realidade/desexo. Neste senso o relato "O militante fantasía" (parte do que poderiamos chamar un bloque de *Arraianos*) é paradigmático. ¿El que tería acontecido de fracasar a sublevación fascista en Ourense? Un militante, dentro xa da resistencia, pérdese en ensoños cara á capital presuntamente republicana. Deste bloque de relatos, os máis *resistentes*, xorden outras pezas como "Eles", e a metáfora dos bechocos (agora, piollos), tan ferriniana, sobrevoando sobre a barbarie fascista. "Botas elásticas", a quintaesencia da tortura ou mesmo "O castelo das poulas", o can militarizado para o agridoce sabor da vinganza. Vellas teimas todas estas de Méndez Ferrín nunha literatura —a nosa e as veciñas— que non rematan de se botar de enriba a pantasma da Guerra Civil e, repito, como en "O militante fantasía" o que podendo ser non foi. Un pouco o *leitmotiv* de *Arraianos*.

Pero este libro, así mesmo, abarca un espacio territorial novo e unha linguaxe que sen afastarse de normativas colle e petisca dunha e outra banda da raia ata formar un idiolecto ben rechamante. Un espacio novo do trinque no que coexisten lugares imaxinados con outros reais e os consabidos progresos de narración cara a sitios tan familiares como Celanova, Chaves, Acebedo, Braga, Verín ou o propio Ourense. E que pola súa singularidade (todo aquí ten un valor fronteirizo e difuso) merece o calificativo de ferriniano. Un espacio mítico esta "Arraianía" onde todo pode acontecer e no que o lector fica instantaneamente apreixoado para procurar nó seu entobo ou gaiola unha di-

fícil saída, tal é o sentimento de suspensión que Méndez Ferrín soubo imprimir ós seus relatos.

Falaba máis enriba do bloque de narracións menos intemporais, o que tratándose de Ferrín non é dicir moito, que desde logo coexisten á beira doutros a penas atrapados polo tempo. Con excepción de "O Exclaustrado de Diabelle" (un título ben fermoso que ecoa a outros de ilustres portugueses como Júlio Dinis ou Camilo Castelo Branco) no que o autor abre unha certa billa romántica. Para ceibar un bocoi cheo de arrogancia e ocupado por Xosé Benito Brandón e Elices, turbia personaxe decimonónica, frade bieito exclaustrado e guerrilleiro carlista e entusiasta do Rei Miguel de Portugal. Este relato mostra a un Ferrín inédito, e nel rematan por fundirse as dúas beiras da raia xustamente nas liortas verbo dos límites e tendo como causa de litixio o xa citado Couto Mixto, éxtase da elucubración arraiana no interior da propia "Arraianía". Entre os preparativos da execución de Brandón e Elices na Praza Maior de Ourense e o desenlace chouta paralela a elaboración dunha carta que xamais chegará ó seu destinatario: o Enxeñeiro Silva Couvreur. A través da non-carta saberemos das andanzas de Brandón e do desasosegante Couto Mixto.

Este relato, habilmente dosificado para non chegar a esgotar con datos e nomes a atención lectora, é outra volta de torniqueta de Méndez Ferrín ás posibilidades do relato de aventuras, descrito —xa se dixo— cunha certa paixón romántica. E digamos que segundo Couceiro Freijomil outro Brandón, esta vez Delfín Modesto, é o autor dunha *Interesante historieta del Coto Mixto con una disgresión político-social-religiosa* (A Coruña, 1907). Máis datos que engadir a un relato afoutado e cheo de arruallo, como a personalidade de dandi do seu protagonista.

Quedan aínda cinco narracións de intención diversa. "Lobosandaus", conto estructurado epistolarmente ó redor dunha historia de posesións e *aliños*, no que o mestre de historia protagonista vai esmorecendo progresivamente ata estar a piques de subir ó corpo que non ten volta. "Medias azuis", relato circular e sumamente fresco e mesmo divertido no que dous rapazotes en trance de ir de mozas baten con dúas espléndidas rapazas que, ó tempo que descobren involuntariamente o corpo —marcado pola fronteira azul das medias—, resultan ser o que non semellaban. A salientar a estructura do relato, descrito en primeira persoa do plural e caracterizado por un sabio manexo da estrofa, agora máis que nunca o que volve. "Liño", a desasosegante relación entre unha *señorita* coxa e un parvo no que chouta, ¿tal vez con excesiva brusquedade?, a ruptura temporal. "Adosinda horrorizada", historia posesiva e cabalística que trae á mente algún Ferrín cortazariano de *Elipsis e outras sombras*. "Quinta Velha do Arranhão", atmosfera gótica perfecta e unha relación a catro tan enguedellada e sutil como para pechar *Arraianos* seguindo o consello do autor: "cautela e non confiar nos catro amabilísimos sorrisos que xa se fan visibeis tras das cristaleiras do corredor principal".

Despois do dito sería unha redundancia falar do estado de gracia (ou madurez) de Ferrín. Que salta á vista. Tampouco viría a conto a pregunta —xa tópica— de se este autor é ou non escritor de longa distancia. Pero, pois hai opinións contradictorias, eu quixera botar a miña baza a espadas para dicir que Ferrín é tamén novelista de importancia. Mais isto, como quería o vello Kipling, é outra historia e como tal precisa doutro lugar para ser tratada.

VICENTE ARAGUAS

Un palimpsesto da interioridade

GONZALO NAVAZA. *Fábrica íntima.* Galaxia, Vigo, 1991.

Cando o lector abre o libro atópase cunha linguaxe dinámica, caracterizada pola intensidade do novo e o vagar do profundamente coñecido. Descobre unha voz poética teimudamente oculta baixo o ritmo ben marcado dos versos do poema inicial. Contra o que o título puidese suxerir, non se trata dunha guía para articular os sentimentos propios do poeta, aínda que no fondo todo esforzo poético se define por procurar esas rotas íntimas; pola contra, os versos longos, os períodos ben delimitados, a distancia explícita da voz poética e a intertextualización dun mundo cultural perfectamente codificado, son elementos que nos levan inmediatamente a pensar no ritmo das composicións en verso do mundo clásico grecolatino, un ámbito cultural que Navaza semella coñecer e que, en calquera caso, explota para construír con *Fábrica íntima* un orixinal palimpsesto da interioridade ("ecos son / dos ecos doutros ecos"). Non acode ó procedemento fácil representado pola evidencia das citas e dos autores, senón que viste cada poema cun sabor a viño xa bebido, cun culturalismo finamente entretecido por unha voz poética, que, de tan ben escondida, fai a penas imperceptible a esixencia sentida polo lector de seguir uns camiños xa marcados.

En efecto, hai varios poemas con resonancias grecolatinas. "No banquete de Trimalción" é un perfecto modelo de poema narrativo pola súa claridade expositiva e pola contundencia das verdades universais que nel agroman. "Epimeteo" e "O corpo e os días" (unha clara referencia a *Os traballos e os días*) son outros textos nos que a intertextualidade cultural é posta en funcionamento para transmitir a idea central do poemario, sintetizada no emprego de determinados códigos, previamente coñecidos e asimilados pola cultura multisecular do lector, e que refiren a todo un feixe de cuestións que estructuran as representacións básicas da realidade.

Xa no primeiro poema do libro, o autor delimita o obxecto da súa reflexión: a visión pesimista do paso do tempo e a inevitabilidade da morte. A partir deste núcleo inicial a voz poética irá desbrozando as súas múltiples caras, entre as que cumpriría destacar: a soidade, a conciencia do paso do tempo e a memoria como reencontro e reflexión sobre o pasado.

Na soidade o individuo-poeta albisca a dimensión fatal da vida e para loitar contra ela utiliza o símbolo de tarántula, teimuda tecedeira, que, ben máis encarnizada có de Aracne, asume a existencia coa "convicción de que a vida prosegue / mentres no peito aínda un corazón latexe".

O autor obríganos a ver o paso do tempo desde a inocencia para resaltar a dimensión tráxica da morte. Tira dobre proveito da "materia elemental" da auga, a través duns ollos que perciben "a choiva milenaria, a auga / incesante dos séculos a caer sobre a terra, / a trazar na epiderme o seu fado fluvial"; primeiro, reflexionado sobre o paso do tempo como algo continuo e ancestral, facendo da vida un rito inexcusable, e logo empregando a imaxe literaturizada do río como fugacidade da vida, pero acrecentada por outras referencias ("polos ríos escuros e as veas subterráneas / polos doídos corazóns das xentes").

Outra maneira de manifestar o paso do tempo é a reflexión sobre o ininterrompido transcorrer que o poeta identifica, por un lado, coa sucesión de continuos movementos de vaivén, reforzados pola disposición visual do poema,

Sístole e diástole, ritmo das mareas,
mecánico rumor da vida nas entrañas,
cómitre da nosa singradura,
compás
da vida e a morte,
corazón,
contigo canto.

e, por outro, coa progresión lineal ("un escravo negro / fai soar / de cando en vez / un gong / para lembrar ós embriagados comensais / que o tempo pasa / incesante / e a morte se aproxima").

A memoria supón un reencontro do home co seu pasado, como un exercicio obrigado de balance da vida que foi e mais da que non foi pero puido ser ("os pasos doutros homes que puideches ter sido / e non fuches"). Nestes versos obsérvase un cambio na maneira de tratar a materia poética, levándoa ó cotián, lonxe agora da linguaxe clásica. Cando aparece a memoria para facer un balance da vida, o autor emprega unha voz poética en primeira e segunda persoas, implicándose máis no mundo representado no poemario, como exemplifica *Cidade asolagada*, onde aparece a evocación dun lugar concreto, Compostela ("patria do corazón / perdida para sempre"), curiosamente o poema máis persoal e o menos logrado de todo o libro.

Os primeiros poemas son textos inzados dese gusto clásico polo *fatum* universal. O paso do tempo, marcado pola "lentitude" (unha das palabras clave do poemario) debúxase como unha progresión que se reflecte na estructura do libro. Logo de apreixar a certeza da morte nos dous primeiros poemas ("nada sucede en falso, os días levan / a dirección prescrita pola sorte"), reparamos na lóxica da intimidade e na configuración rítmica da vida ("sístole e diástole, ritmo das mareas / mecánico rumor da vida nas entrañas"). A vida resulta ser, deste xeito, a recreación do que nos fornece a memoria, "a fonte antiga", unha continua repetición de sensacións xa experimentadas no íntimo e no colectivo ("ven os ollos caer a choiva lentamente / sobre o patio submiso e a codia do planeta"). Conforme se avanza sobre os distintos aspectos do paso do tempo máis nos imos achegando ó home, o verdadeiro *(prot)agonista* desta historia, á súa memoria e ó seu corpo, producindo nel unha sensación de soidade coa que se resigna a convivir. É nese momento cando Gonzalo Navaza se recrea no reencontro saudoso co pasado, sempre dentro do marco que compoñen as referencias culturalistas. Este exercicio, tan frecuente na poesía última, a dos novísimos, adquire neste libro unha distancia irónica que o redime de determinadas acusacións. *Fábrica íntima* é un poemario escrito desde un horizonte no que non hai lugar para os artificios de autodefensa, por moi agochados que estean baixo o encanto das referencias culturais. O poeta, o mundo representado e a linguaxe que o sustenta, son os elementos constitutivos e ó mesmo tempo a estratexia que Gonzalo Navaza utiliza para obstaculizar as posibles identificacións do lector coa "realidade poetizada".

A bagaxe culturalista, de abondo manifesta, ofrece un corpus de códigos con connotacións facilmente identificadas e asumidas por un lector cunha competencia literaria media, e sobre eles a voz poética exerce unha función selectiva subliñando a súa capacidade interpretativa, sen agocharlle ó lector a súa orixe literaria. Todo este proceso resulta nunha forma de expresión propia que aproveita os símbolos, as metáforas, as formas métricas como instru-

mentos de achegamento a si mesmo, á súa intimidade ("tece soa a súa tea a lenta tarántula / e mide na dor a estatura da vida").

HELENA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Un reto á nada

● ANTÓN TOVAR. *A nada destemida.* Galaxia, Vigo, 1991.

"Agora que son vello —confesa o poeta nun dos seus versos— teño medo de todo". Sorprende o paradoxo que sostén o xogo deste reto que leva por título, precisamente, *A nada destemida.* E falamos de reto, de desafío, porque este inquietante título acolle unha chea de sonetos escritos con tal lucidez, dureza e seguridade que o lector participa do xogo poético e queda deslumbrado pola desnudez das afirmacións. Falamos dun libro de poemas escritos ó dictado do home escéptico e desencantado coa vida, co tempo, co mundo; tal é a triple constatación que configura o eixe central do corpus poético.

Falamos dunha poesía que, a máis de rimar coa desolación e a nostalxia, inquieta por escarvar na abstracción que consume ó individuo. Poesía rotunda no seu nihilismo. Poesía retadora do alén baleiro, calado e deshabitado que se resolve nun berro erguido "contra a face de Deus". As razóns deste berro desacougante están na ollada do poeta á súa existencia. Velaí o argumento do libro: o poeta repasa todas as etapas da vida para constatar que Nada xustifica a existencia do home; as preguntas que se fixo algunha vez nunca tiveron resposta, por iso afirma "decateime de que o eu era un engano", e por iso se atreve a "desvivi-la morte", a desafiala, e así o expresa mediante a negación dos versos de Quevedo: "porque non fun nin son nin serei nada". Entre nugallas e desazóns esboza o seu "Retrato" e chega á conclusión de que o único certo está —e de novo o paradoxo— na "esquiva nenez"; eis o único que xustifica e reafirma a súa existencia.

A "terra do soneto" é o lugar escolleito para lanzar este lamento retador e desafiante que ás veces fai uso de versos graves —"A palabra de Deus"—, outras da ironía tráxica —"O recibo do alén"—, e outras alterna a denuncia e a inxustiza de ter que vivir á sombra dun Deus que obriga a falar da existencia como dun "mal sono" no que o home se enmergulla. Esta afirmación xustifica a presencia evocadora dos versos rubenianos para constatar a urxente necesidade de ser e non sentir:

Millor fora ser folla de arboredo...
Millor fora ser pedra dun penedo...

Tense falado da poesía de Tovar como un exemplo de síntese na que harmonizan perfectamente intensidade e calidade. Pois ben, nós só podemos engadir que tal síntese se conquire unha vez máis pero temos que resaltar que, xunto á mestría para resolver en imaxes sinxelas e destras as angurias vitais do individuo, está a serenidade do home maduro que sabe do que fala e por iso non cae en afirmacións categóricas e baleiras, senón que cada verso está cheo de sentido e de denuncia. Parece que este libro resume como ningún outro as inquedanzas do poeta nun verso traballado e profundo. Os temas non son no-

vidade —o desacougo do home non pode selo— pero a seguridade e a firmeza da verba lírica constata que o "reencontro" do poeta coa lingua galega faise realidade.

"Agora que son vello", parece dicir o poeta, teño licencia para lle retar á Nada e pronunciar o seu nome "con carraxe". "Agora que son vello (...),

teño en min a palabra preferida
coa que sei ir sereo pola vida.

PILAR CASTRO

Dúas guías de lectura

- MANUEL FORCADELA. *A esmorga de Eduardo Blanco-Amor*. Edicións do Cumio, Vilaboa, 1991.
- CARLOS L. BERNÁRDEZ. *De Catro a Catro de Manuel Antonio*. Edicións do Cumio, Vilaboa, 1991.

Edicións do Cumio decidiu incluír no seu plano editorial unha colección que ofrecese algunhas análises críticas centradas na obra dun determinado autor de relevancia para a historia da nosa literatura. Deste xeito cubriríase un baleiro existente no ensino secundario e superior no noso país mediante a solución das "guías de lectura". Mais, ó mesmo tempo, cremos que se superaron aqueles obxectivos pois estes volumes que presentamos convértense nunha boa oportunidade para a posta ó día dos interesados nestes temas tanto pola rigorosidade e perspectiva crítica no tratamento do material coma pola metodoloxía e polos resultados prácticos que se obteñen destes achegamentos á obra de Manuel Antonio e de Blanco-Amor. Son reflexións, en fin, que de certo abren novas expectativas e suxerencias ofrecendo un conxunto de interpretacións das que sempre se poderá tirar moito proveito.

A análise de *A esmorga*, obra que constitúe por si mesma un verdadeiro fito histórico no vieiro da renovación narrativa galega dos últimos corenta anos, despois dunhas páxinas centradas nun completo repaso biográfico de Blanco-Amor, repara na contextualización literaria que atinxe ó tempo do seu autor apuntando cara á difícil ubicación da súa obra, de termos en conta o método de ordenamento xeracional, resultando ser producto da tradición da novela galega de posguerra onde se atopan algunhas direccións marcadas como son a crónica da guerra e do tempo inmediatamente posterior, a imaxinación como fuxida ou a indagación no conto popular entre outras. Direccións que, nalgunha medida, Blanco-Amor —contemporáneo das obras e autores da "Nova Narrativa Galega"— transformará reformulando algunhas opcións e introducindo outras novas.

Non se descoida, así mesmo, a análise do texto como "novela moderna"; tras establecer un paradigma de interpretación do concepto e significado da "novela" a través da historia, Forcadela conclúe por ubicar *A esmorga* no "neo-realismo", presentando unhas direccións temáticas complementarias como son o límite moral do pracer, o afastamento do home do seu destino, a alienación dos seus protagonistas ou a atmosfera irónica que paira sobre o relato. Despois de xustificar as influencias literarias —situadas entre a narrativa

hispanoamericana e a tradición narrativa galega, con algúns puntos de contacto coa tradición picaresca española— chégase ó estudio da división estructural servíndose de parámetros externos como son o narrador, episodios e capítulos salientando, neste sentido, a utilidade da análise da pluralidade de narradores —autor (es)— e a voz do narrador baseándose nas coñecidas propostas de Darío Villanueva ó respecto.

Nun amplo apartado dedicado ó esmiuzamento da función e significación dos personaxes —Cibrán, o Milhomes, o Bocas e outros secundarios— é cando se comezan a intercalar —ou máis ben a propor— actividades que poden ser atendidas como unha opción para un lector específico pois de decidirmos prescindir delas non afectan en absoluto nin á continuidade nin ó nivel do ensaio. A través das notas suxeridas para estudiar o "tempo" da novela —a dirección das temporalidades ou a distancia entre os tempos existentes por exemplo— o "espacio" —polo que se sitúa no modelo de novela itinerante incardinada na mellor tradición da literatura universal— ou mesmo a "atmosfera" da obra —elementos que se engaden simbolicamente á significación total do relato— deducimos a polifonía, a pluridimensionalidade, a destreza narrativa e o dominio técnico que Blanco-Amor demostrou na súa narración.

Finalmente preséntase unha interpretación persoal realmente interesante da novela como demostración, primeiro, dunha realidade alienada e colonizada en momentos de crispación e crise —véxanse a función simbólica da orixe estranxeira dos cargos da Administración, da actitude violenta das forzas policiais, da actuación da pequena burguesía autóctona virada de costas para o país, etc.— e, segundo, como plasmación dun conflicto moral entre civilización e primitivismo. En definitiva ofrécesenos desde unha perspectiva sociolóxica unha proposta para realizarmos unha re-lectura, áxil e rigorosa, do mundo presente en *A esmorga*.

A guía dedicada ó poemario *De catro a catro* e realizada por Carlos L. Bernárdez adopta un esquema que difire do anteriormente sinalado. Non se debe esquecer que, nesta ocasión, se procura o desvelamento elucidador dun dos libros máis relevantes para entendermos unha parte, quizais unha das máis apreciables, dos movementos poéticos dos últimos setenta anos da nosa lírica como son as vangardas.

O autor desta guía insiste, xuizosamente, en non ofrecer unha lectura superficial e simple a forza de sacrificar certa profundidade e cientifismo na análise dunha poética que aínda hoxe, en certos ámbitos, resulta mal interpretada ou se presenta como inaccesible por complexa. Neste sentido, tras un breve repaso polo transcorrer biográfico de Manuel Antonio móstrasenos, interdisciplinariamente, unha aportación á clarificación interpretativa das vangardas combinando acertadamente as actividades e propostas deste movemento estético na literatura, na pintura e na escultura para comprendermos, na globalidade, a importancia deste suceso que non se entende sen a harmonización destes elementos sinalados e mesmo doutros como a física ou as ciencias.

No relato da introducción das vangardas en Galicia repárase no labor desempeñado por Vicente Risco como alicerce básico e popularizador das novas correntes que funcionaban alén das nosas fronteiras. A este respecto reprodúcese un poema futurista da súa autoría —verdadeira alfaia literaria— que evidencia ben ás claras a familiaridade do ourensán coa estética nova pero da que, como é ben sabido, se sentía receoso como podemos deducir da propia lectura daqueles versos, tinxidos estes dun verniz claramente irónico.

A seguir, e tras unha sintetización esquemática —conceptual e terminolóxica— das direccións galegas do movemento vangardista e da importancia

das revistas literarias como canle difusora da súas inquedanzas culturais, estúdiase o manifesto "¡Mais Alá!" en tódas as súas repercusións, centrándose especialmente no ton claramente político, non só estético, do opúsculo, evidenciando tamén as liñas de semellanza que se establecen entre este e os similares dos cubo-futuristas rusos (véxase "Unha labazada no gusto do público"), apuntando como conclusión que ambos movementos comparten e comungan en obxectivos e propósitos máis ou menos comúns. Continuando nesa liña de análise da estética e motivación manuelantoniana repárase tamén no "Prólogo dun libro que ninguén escribeu", punto que coadxuva á definición desta vangarda no noso contexto peculiar.

Á interpretación práctica sobre o creacionismo en Manuel Antonio en confrontación co poeta Huidobro únese o estudio demorado da evolución literaria do rianxeiro establecendo un repaso polos socalcos poéticos e as liñas de actuación máis salientables e coñecidas do autor —lembremos que aínda existe unha parte apreciable do fondo bibliográfico manuelantoniano que non se coñece publicamente— no que sobresaen as múltiples referencias e intertextualidades con poetas vangardistas doutros ámbitos e da mesma época.

E xa no apartado dedicado concretamente ó poemario *De catro a catro* onde Carlos L. Bernárdez se dispón a ofrecer unha visión dinámica e rigorosa en clave interpretativa deste libro centrado na "temática mariña e na viaxe no mesmo medio" coas implicacións simbólicas que este motivo aporta como procura, experiencia e aprendizaxe; permitindo xulgar estes motivos e outros a través dos propios versos de Manuel Antonio.

Establece o autor, xa que logo, tres distintos niveis de lectura: aquel centrado no tema e estructura, outro dedicado á forma e á técnica vangardista e un terceiro —antes mencionado— no que se desvela o universo simbólico e a súa significación, páxinas —estas últimas— especialmente interesantes pois asistimos ó establecemento dun interesante paradigma explicativo da carga simbólica que termos como *barco*, *vento*, *noite* ou *sol* posuén significativamente na súa estética.

Por último, tras un apartado dedicado á "lingua" de Manuel Antonio preséntansenos unhas "liñas de lectura" consistentes en ofrecer ideas e suxestións sobre algúns poemas da obra —de utilidade práctica para o ensino— e mais unha escolma crítica que recolle textos sobre o rianxeiro escritos por Otero Espasadín, Carballo Calero, Román Raña ou Arcadio López Casanova entre outros.

En definitiva, dous textos que veñen acrecentar con dignidade e acerto a conformación dun corpus bibliográfico aínda escaso para dous autores fundamentais, rupturistas e universais como son Blanco-Amor e Manuel Antonio.

RAMÓN NICOLÁS

Literatura galega da muller

● CARMEN BLANCO. *Literatura galega da muller*. Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1991.

Citemos para comezar este comentario sobre o libro de Carmen Blanco as primeiras palabras da autora: "Este libro é producto de tres amores meus:

Galicia, a muller e a literatura". Son tres amores moi compatibles, aínda que non fose o caso de moitas persoas pensaren así, polo menos da mesma maneira en que se manifesta no libro que aquí comentamos. Aquí "amor" vén ser "respecto", que á súa vez vai ser traducido en sentido de igualdade persoal, política, social. É, portanto, o propósito de Blanco un propósito máis complicado que noutros casos en que só ten en conta o crítico dúas cousas: a literatura e Galicia. Tamén, e compre dicírmolo, a crítica feminista ou da literartura da muller aínda segue a ser un eido de pouco tránsito dentro do contexto galego. Non é por polemizar, senón porque é preciso subliñar a importancia deste libro como primeiro paso adiante no descubrimento da literatura feminina escrita en galego. Porque é un mundo que entra en contacto coa literatura de autoría feminina noutras linguas e noutros países e que procura ter resonancia dentro dun marco de seu.

O contacto co mundo exterior, coa perspectiva feminista, vén representado no primeiro capítulo, "Virginia Woolf e a literatura da muller". Como exemplo dunha autora de alto relevo, é moi axeitado, aínda que non lle fose posible a Carmen Blanco fornecerlles ós lectores unha contextualización completa que puidese sobrancear a relación entre unha Woolf e unha Herrera Garrido, por exemplo. A distancia que se percibe entre o estudio introductorio e os demais capítulos debe servir de incentiva para continuarmos a traballar en galego (e en Galicia) sobre a literatura da muller.

Como é natural, o libro de Blanco contén análises da obra rosaliana, concretamente dúas, e que se titulan "Rosalía de Castro. Mitificación e mistificación dunha figura" e "A problemática social da escritora na obra rosaliana". Tratan temas que están a ser discutidos hoxendía e que presentan aspectos válidos, fundamentais e atraentes da obra desta escritora que non deixa de revelar novas profundidades. Como contraste atópase, no capítulo "O ensaio de temática feminista", o achegamento ó antifeminismo de Francisca Herrera Garrido, que é importante porque mostra que non toda muller pensa igual nin debe facelo, aínda que cómpre termos en conta eses pensamentos para deles aprender. A continuación Blanco ofrece exemplos do ensaio feminino máis recente. As referencias que dá e a presentación obxectiva que elixe son outro paso adiante para comenzarmos a ler, ou reler, estes textos poucas veces estudiados ata agora.

No capítulo "Catro calas poéticas", Blanco reúne datos sobre Luz Pozo Garza, Xohana Torres e Pura Vázquez, mais consideramos de igual importancia a atención que lles dedica ás "poetas dos oitenta": Pallarés, Arias, Romaní, Cibreiro e Castro. Esperamos que esta mención, xa nun libro, leve ó estudio destas autoras máis novas, que teñen unha obra valiosa e que xustificaría unha análise detallada. Obra máis coñecida e polémica, quizais, é a novela feminista de María Xosé Queizán, *Amantia*, que Blanco presenta desde a dobre perspectiva da muller e do nacionalismo galego, dicindo que "alguén dirá que o amor a Galicia e o amor á muller perderon á autora, como nos perde sempre o amor un pouco" (p. 182). Debe ser esta observación un desafío ós futuros lectores da novela dicidiren se é "amor de perdição" ou non.

Blanco dedica certo espacio ás "Mulleres na conformación do xénero infantil", no que a multiplicidade de nomes xa de por si revela unha tendencia das autoras galegas a participar na creación de literatura para nenos. O único perigo é pensarmos que é campo máis axeitado e fácil para as mulleres participaren... mais isto nada ten a ver co estudio de Blanco, que fai un labor importante ó dar atención crítica a estes nomes e obras. A continuación veñen os estudios que seica son os máis logrados da escolma: "A figura e a obra de

María Mariño Carou" e "Sobre o comportamento literario da muller. O caso Margarita Ledo Andión". Son dúas autoras complexas das que Blanco ofrece un perfil acertado que, e non podemos deixar de repetilo, serve de invitación para futuras análises porque comproba a existencia dunhas obras moi logradas, moi profundas, moi significativas para a literatura galega. O capítulo final, "As escritoras galegas", seica debeu ir ó principio do libro, polo seu carácter xeral. Está repleto de datos que son fundamentais para calquera estudio da literatura da muller en Galicia: nomes, datas, títulos, contextualizacións e temáticas. Remata o libro cun traballo sobre "A Galicia mindoniense de Marina Mayoral".

En resumo, *Literatura galega da muller* de Carmen Blanco abrangue un campo que, malia a opinión xeral que puidese haber sobre os méritos dun libro só adicado á obra dun sexo, é moi amplo. Portanto, non pretende facer precisións miúdas, exhaustivas, das autoras e obras comentadas. E non precisa facelo, porque no contexto actual no que ela escribe, o primeiro é dar a coñecer algo que xa existe, que xa está, foi publicado, vive e é unha parte íntegra da cultura literaria galega, pero que aínda non fora recoñecido como tal en toda a súa amplitude. O libro de Carmen Blanco non é a resposta total á literatura de autoría feminina, é unha chamada ós demais críticos/críticas a faceren o mesmo. Engado eu, que moitas das mulleres que figuran neste volume merecen cada unha delas un libro de seu. Vaia como reto amistoso.

KATHLEEN MARCH

Voces Ceibes: os pretextos da memoria

VICENTE ARAGUAS. *Voces Ceibes.* Edicións Xerais de Galicia, Vigo, 1991.

Hai cousas que so é doado aprender desde o maxisterio da distancia; por exemplo, que vivimos nun país no cal o aire arrecende a terra e a herba (p. 25). Outras cousas poden ser aprendidas mesmo nos libros que a vida nos vai mostrando. *Canta rula túa amargura, manhán moça nunca mais ven.*

Vicente Araguas dá en ir abrollando un regato vivo feito de antigas querencias e dun mesto fato de paixóns agachadas por tempo entre o pouso reseco dos *cubatas.* Entre o pouso reseco duns *cubatas* cómplices na imposible acometida de querer encher un baleiro que só se deixaba burlar a golpe de palabras.

Contar "Voces Ceibes", albiscar a vella aventura tras as fírgoas, redevén así un pretexto productivo e ben torneado. Lonxe de alumar un libro de ensaio rigoroso, Vicente regalouse e regalounos un libro vibrante desde a memoria.

Xustificado de abondo, coidamos, cando ó escribirmos esta reseña temos que reprimir decote a quizais natural tendencia a aproveitarse diso para ensarillar, ao fío dos do libro, os propios recordos e anécdotas.

Naqueles anos corrían en Catalunya tempos de confidencias sonoras, de negacións na calor da intimidade multitudinaria. Alí Raimon laboraba arreo nunha guitarra ó tempo que debullaba poemas que devecían airear verdades coma puños.

Desde máis lonxe Bob Dylan con apoio no eco audible e aínda quente dun Woody Guthrie resistente e antifascista anunciábanos que os tempos estaban a cambiar. O que quizais ninguén previa sería a dirección exacta dos tremendos cambios que nos agardarían ata a mudanza do século.

Daquela a paixón pola mensaxe semellaba relegar o medio deica a anécdota. A canción exercía en alibí para o encontro na praza e para o disfrute nun ritual de connivencias. Con medias palabras era de abondo.

Quizais tivese razón algún ó afirmar que daquela fermentaron ritos nos que, tras a declarada procura dunha *revolución*, agachaba unha máis peneirada e fonda sede por atinguir unha *revelación*.

No país noso todo era o mesmo, pero máis. As limitacións multiplicábanse. Aquí a canción galega achábase "Coma aquel barco de Ribadeo... sempre a piques de ceibar amarras e nunca o daba feito" (p. 164). Fraco porvir lle agardou a toda aquela ilusión. O país non quixo dar azos cumpridos nin sequera a un comercial Andrés do Barro. Mentres aquel Bernardo Xosé deu en refuxiarse hoxe na canción de taberna cos de "A Roda". Nin mesmo un prometedor Batallán situado a metade de camiño foi quen de manter o seu facho preferindo o céspede de Pasarón á vibración do poema musicado, e dando en trocar o mol e inspirado punteado de guitarra polo dominical arrecendo a Faria e copa de Soberano. O país, máis alá de Ana Kiro, non estaba para oír poemas. Se acaso podía chegar a asumir a música. A boa música coma a de Milladoiro e Emilio Cao.

Nunha desas estacións de paso que nos levan ó presente do país recalou Araguas para ir filtrándonos con finura unha memoria que inevitablemente é sempre un trazo e deixa un suco. Unha pegada. Selecciona con acerto e vai aproveitando para moralizar no sentido máis etimolóxico e vivo do termo. Dese xeito desbroza desde o presente o grao da palla. O tempo deu en limar, madia leva, o afiado humor moitas veces compartido daquel mostacho tras o cal repousaba alguén que coma bo galego amaba o asilo incruento que ofrecen as encrucilladas.

Na súa distancia exerce hoxe Vicente Araguas na liberdade do recordo con esa particular sensibilidade que aporta o desarraigamento material. Desde el e desde o particular dobre vínculo coa terra que alimentan os fíos da ausencia, Vicente vai debullando unha subxectiva e fluída narración que é un ecoar dun tempo no que todos tiñamos vinte anos.

A ollada que bota o Araguas sobre daqueles anos é loxicamente ferrolá e santiaguesa e así para algúns coma nós que pasamos os dous cursos que van de 1967 ó 1969 entre Vigo e Lugo atopamos inevitablemente algunhas naturais ausencias de datos coma poida ser a falla de referencias á activa vida pop de Vigo naqueles anos (na p. 61, di: "En Galicia non había grupos modernos") que chegou a facer posible que, se mal non recordo, xa no ano 1967, un grupo vigués "moderno" vertese ó galego a canción de Procol Harum "Coa súa branca palidez", ou que no sesenta e oito se dese formado en Vigo un grupo *folk* galego de canción "protesta" de curta vida denominado "Marco Barolento" que contara entre os seus membros iniciais coa presencia de Manuel Lijó, Antonio Tíscar e Suso Vaamonde, quen axiña optaría por seguir a cantar sen outras compañías.

Mesmo na recatada e provinciana cidade de Lugo na que exercía senlleiro, o seu maxisterio o profesor Alonso Montero, había un par de rapaces que rasgaban as cordas da guitarra acompañándose de letras en galego; eles eran o fonsagradino Jei Noguerol, quen máis tarde e xa afincado en Catalunya gravaría algún disco en galego, e o lucense Antón Campelo quen co paso do

tempo seguiría a facer cousas cun daqueles grupos "anduriña" chamado "O Carro", coido.

Foron aqueles uns tempos nos que abondou a paixón e rareou o rigor, alomenos no que a calidade musical se refire. Escóitense para corroboralo os discos da xeira Edigsa. Aínda recordo a anécdota, quizais interesada, contada por Jei Noguerol de que xa nos estertores de Voces Ceibes, colectivo ó que el nunca pertencera, ó ir gravar un disco a Edigsa, e tras a conseguinte proba inicial na que fixo soar a súa guitarra, foi o mesmo Toti Soler, daquela ó cargo do invento, quen lle dixo algo así como: *¡Hombre!, menos mal... ya era hora...* Se non abondaban os grandes músicos, as obrigadas empatías do momento, xunto coa xenerosa "sobrecarga de rol" que a nivel socio-político era conxunturalmente asumido pola canción galega, facía o resto.

Moi acertado resulta ó noso ver o olfato do que fai gala o Araguas para ventar ás xentes que trae á súa galería da memoria. A xenerosa precisión para captar ó lúcido, exquisito e ás veces retraído Ramón Balado. O intuitivo diagnóstico de alguén tan "parado" coma intelixente, o melancólico Ignacio Parga, a que aínda este verán buscamos entre as rúas de Toulouse. Ou o pousado eco de humanidade fonda e pouco habitual do santiagués Morris. Todos eles vanse configurando coma pegadas onde a memoria vai asentando o perfil daquel peculiar intre xeracional.

Coma toda época viva aquela estivo constituída por tremendos hiatos, por profundos desequilibrios. Decote semellabamos pasar sen case decatarnos do cero ó infinito. Tempo aquel de mesturas e perplexidades nas que todos nos vimos mergullados. Tanto cabía erixirse en redentores franciscanos, ou en severos xuíces, coma en ínclitos e diletantes *enfants terribles*. ("Contra estas ruindades soamente quedaba a ironía, o sarcasmo, a carallada, parcelas estas tres que reguei con toda a prodigalidade que a natureza me deu", p. 167).

Entre mesturas e premuras corrían os días. Unha xeira, hoxe o sabemos, na cal a utopía máis elemental deu en disfrutar dunha quizais inxenua primavera feita de liberdades condicionais. *Canta rula túa amargura*. "É mágoa que eu comezase a apuntar unha certa madurez musical xusto entón, que andaba a facer quinto de Filosofía e Letras (...) eu principiaba a intuír a provisionalidade de todo aquilo, que o tempo —ese grandísimo cabrón— habería de confirmar", p. 173). A revelación buscada habería de coincidir cada vez menos con aquela que núa e real agardaba cabo da seguinte encrucillada, "E logo xa de volta no tren veterano, longo, de madeira, a certeza de que Ferrol era unha libra de chocolate incapaz de conter no seu interior o mundo" (p. 25).

Falando hai pouco cun vello amigo, Ramón Ortiz, con quen compartimos daquela, coma hoxe, días de copas e palabras, comentábame coma el lera con particular pracer e dun tirón un libro coma este que para nós chega xa cheo de arrecendos vivos. Obviamente as anécdotas e as perspectivas non sempre coinciden en todo, pero niso tamén Araguas nos demostra que amais de escribir moi ben, sabe ser, ó tempo, profundamente humano.

Un libro este que quizais só aporte pistas, aínda que fundamentais, ó pescudador rigoroso na historia da nova canción galega. Non obstante para os que vivimos aqueles anos constitúe un agasallo de lectura obrigada. *Manhan moça nunca mais ven.*

XAN BOUZADA

As telecomunicacións que veñen

Telecomunicaciones 1991/Tendencias. Comunicaciones por satélite. Informes Anuales de FUNDESCO. Madrid, 1991.

As comunicacións por satélite teñen cada vez máis importancia. Xa ninguén pon en dúbida a súa eficacia, aínda que a posta en marcha resulta excesivamente cara. Pero incluso as razóns económicas aconsellan apostar polo satélite, porque a súa rendibilidade a medio prazo está garantida. E os datos indican que o número de servicios e aplicacións multiplícase co paso do tempo de forma espectacular, producindo grandes tensións nun sector económico tradicionalmente en mans de moi poucas empresas, asociacións ou operadores públicos. Así se afirma no informe de FUNDESCO *Telecomunicaciones 1991/Tendencias*, que dirixiron José Miguel Roca Chillida e María S. Sánchez Urdiáin. Esta publicación, que completa os monográficos de FUNDESCO sobre a comunicación no pasado ano, recolle interesantes artigos sobre a perspectiva global do sector, o panorama mundial e as tendencias xerais.

O informe sobre as telecomunicacións centra boa parte da atención nun dos protagonistas estrela deste campo: o satélite. Apunta esta nova entrega de FUNDESCO que o número de satélites en operación medra continuamente, sempre tendo en conta as limitacións inherentes á escaseza de recursos orbitais, e que a potencia de emisión se incrementa porque é factible tecnoloxicamente, ó tempo que facilita a recepción de sinais. O resultado indica que o abano de servicios dispoñibles aumentou en moi poucos anos. Dun emprego de satélites na canalización do tráfico telefónico e distribución de sinais de televisión, pasouse a un longo abano de posibilidades, que inclúe comunicacións fixas e móbiles, recompilación de información ou radiofusión directa a casa e empresas.

Estas aplicacións do satélite abren campos importantes no futuro das comunicacións. Non hai dúbida de que a necesidade dunha infraestructura sinxela ou a cobertura das zonas con accidentes xeográficos garante a súa progresiva incorporación, na medida en que sexa rendible. Pero aínda haberá que dar varios pasos antes de que isto sexa así, segundo os expertos que defenden a necesidade dun marco favorable ó desenvolvemento da industria europea do sector para que compita coa de Estados Unidos. Esta postura tamén a comparte a Comunidade Económica Europea, para que as comunicacións por satélite, gocen en Europa das vantaxes derivadas da normalización, reducción de custos e aumento da competencia.

De momento, as previsións apuntan que en España a posta en marcha do sistema de satélites de telecomunicación Hispasat empezará este ano. Das dúas unidades de voo, unha será lanzada a mediados de 1992 e a outra a principios de 1993. Segundo os técnicos, Hispasat é un sistema multimisión que ten como principais obxectivos proporcionar as cinco canles de radiodifusión directa asignadas a España na CAMR 77, ó tempo que ofrecerá dezaseis canais de servicio fixo adecuados para o transporte de sinais de televisión. Tamén permitirá a difusión de sinais de televisión sobre Iberoamérica e ofrecerá dous transpondedores na banda X para comunicacións gobernamentais.

Pero isto é só un paso, porque o desenvolvemento tecnolóxico dos vindeiros anos aínda posibilitará numerosos avances neste campo. Polo menos iso di o informe de FUNDESCO, onde se destaca a importancia dos actores implicados no mercado das comunicacións por satélite a curto prazo. Na cuanti-

ficación do mercado, fai referencia a tres gammas diferentes de servicios: a televisión, as comunicacións móbiles e as redes VSAT. E no da situación do mercado europeo incide na fase de cambio. Sinala que tanto o sistema Eutelsat coma varios sistemas nacionais se atopan en fase de substitución da súa primeira xeración de satélites por outra segunda caracterizada por maiores prestacións. O informe sostén que Europa é un terreo propicio para o desenvolvemento de novos servicios de telecomunicacións, que, en xeral, aproveitan as características dos satélites para chegar directamente ós usuarios. Os sistemas de difusión directa da televisión ou a recollida directa por satélite son claros exemplos deste tipo de servicios.

Todo apunta a que o desenvolvemento do satélite será imparable. Pero, ¿que pinta Galicia en todo isto? Pois moi pouco. Beneficiarase dos servicios de telecomunicación, que facilitarán a chegada de imaxes de televisión sen problemas derivados da xeografía ou da radiodifusión directa a empresas. Isto, con ser importante, non parece suficiente para un país con cultura propia, que cada día necesita máis crear un espacio audiovisual de seu capaz de responder ás necesidades do momento. Non nos asusta que haxa desenvolvemento do satélite, senón todo o contrario. Pero hai sectores importantes que desexan tamén a consolidación do espacio propio como marco referente fronte ó foráneo.

X. L. GARCÍA

TEATRO

O primeiro drama simbólico de Cunqueiro: *Rogelia en Finisterre*

A pequena peza dramática en sete cadros *Rogelia en Finisterre* aparece en 1941 en separata da revista *Vértice*, e permanece sen reeditar ata maio de 1991, en que, con motivo do Día das Letras Galegas dedicado ó escritor Álvaro Cunqueiro, o Departamento de Filoloxía Galega da Universidade de Santiago publica algúns textos non reeditados dese autor[1].

Cunqueiro colaborou asiduamente na revista *Vértice*, editada pola Delegación Nacional de Prensa y Propaganda e dirixida por Manuel Halcón, con artigos, poemas e narracións, xunto a autores tan coñecidos como José Antonio Zunzunegui, Rafael Sánchez Mazas, Concha Espina, Víctor de la Serna, Agustín de Foxá ou Gonzalo Torrente Ballester. En 1939 xa aparecera, tamén en separata de *Vértice*, unha novela curta da súa autoría, *Historia del caballero Rafael*, que leva como subtítulo "Novela bizantina incompleta".

Con ese relato, *Historia del caballero Rafael*, escrito en lingua castelá, comeza a segunda etapa do escritor Álvaro Cunqueiro, que Claudio Rodríguez Fer califica de "Era azul", caracterizada fundamentalmente por tres aspectos: cultivo exclusivo do castelán, manifestación da relixiosidade católica e defensa do españolismo; aspectos manifestados de forma explícita nos artigos de exaltación do catolicismo e das actividades político-relixiosas de que facía gala o novo goberno de España[2]. Pero, ademais, na *Historia del caballero Rafael* Cunqueiro achégase por primeira vez á literatura fantástica, considerada como literatura de evasión pola crítica contemporánea. A historia sitúase en espacios xeográficos exóticos, propios do mundo cabaleiresco medieval, e as personaxes caracterízanse seguindo modelos das historias renacentistas, polas que Cunqueiro se sente atraído, posiblemente baixo a influencia dos seus amigos Rafael Sánchez Mazas e Eugenio Montes[3]. Estes escritores practicaban un tipo de narrativa de reminiscencias clásicas, mediante a recuperación de vellos mitos literarios, que eses reconstruían mesturándoos con elementos da historia contemporánea, do mesmo xeito que fixo Cunqueiro ó introducir aspectos do mundo cortesán renacentista nun ambiente de realismo contemporáneo e cotián.

1. Álvaro Cunqueiro, *Escritos recuperados*, Universidade de Santiago 1991, pp. 71-92.

2. C. Rodríguez Fer, "A era azul de Álvaro Cunqueiro", *O mundo de Álvaro Cunqueiro*, número especial de *A Nosa Terra*, Vigo 1991.

3. X. F. Armesto Faginas, *Cunqueiro, unha biografía*, Xerais, Vigo 1987, pp. 143-158.

Para Claudio Rodríguez Fer, ademais destes tres aspectos caracterizadores da obra de creación de Cunqueiro nos anos 1938 a 1945, hai outro elemento de notable importancia que aparece de forma recorrente en conferencias, nos artigos de prensa e nos relatos e poemas: A preocupación pola muller. "Cunqueiro non se limita só á temática política na producción da súa era azul, senón que, ás veces, parece evadirse da comprometida e tráxica situación bélica pola vía dos asuntos femininos e fantásticos, que ás veces concibe como auténticos repousos do guerreiro.

"Cunqueiro aproxímase ao mundo da muller, en Era azul, a través da sección 'falange Femenina', das disertacións no local da Sección Femenina de Ortigueira e dos textos amorosos provocados polos seus frecuentes namoros"[4].

En xeral, na obra de Cunqueiro a muller sempre tivo unha presencia relevante, pero quizais sexa na súa "era azul" na que o autor mantivo unha dedicación especial respecto do mundo feminino, utilizando a presencia da muller como obxecto ou motivo literarios. Mais, era un mundo que non respondía ás vivencias reais dunha muller contemporánea, xa que o autor soía situalo en espacios de antigüidade medieval e renacentista. E, como se pode observar na producción de Cunqueiro desta etapa literaria[5], as mulleres viven un amor platónico nun ambiente cargado de idealización e de motivos do espírito cabaleiresco.

ROGELIA EN FINISTERRE

A obra de teatro *Rogelia en Finisterre*, escrita en castelán, protagonizada por unha muller e elaborada cunha fonda preocupación relixiosa, inscríbese plenamente nas características desta etapa literaria. Sen embargo, nesta peza a perspectiva cara ó tema relixioso cambia totalmente con respecto ó contido dos artigos escritos nese momento.

É unha obra de difícil comprensión, que pode ter diversas lecturas. O tema e mais as ideas que se desprenden do texto, están tratados de forma dialéctica. As prevencións en relación coa muller emanadas da concepción relixiosa, e do seu papel nun mundo de homes, é o motivo argumental da peza, elaborada cun fondo simbolismo. Nela predominan a abstracción conceptual fronte á plasticidade realista, constituíndo un auténtico drama de ideas.

Non obstante, a pesar da simplicidade de recursos escénicos, a obra ten un significativo valor polo que poida representar de manifestación do pensamento do xove escritor sobre a condición humana, e, por outra parte, por ser o inicio dunha obra dramática conceptual que vai ter continuidade na etapa de posguerra, nas pezas de teatro en galego. *A noite vai coma un río* (1965), por exemplo, é tamén unha peza de carácter simbólico onde a muller aparece como motivo para falar do enfrontamento entre a ensoñación espiritual da alma e as inclinacións pasionais do corpo. Volvendo ó debate entre idealismo e rea-

4. C. Rodríguez Fer, artigo citado.

5. Ademais da *Historia del caballero Rafael*, Cunqueiro publica nesta etapa o poemario *Elegías y canciones* (1939) e *Balada de las damas del tiempo pasado* (1945), relatos sobre as mulleres que aparecen no poema de François Villon "Ballades des dames du temps jadis".

lidade, que, neste caso, se enfoca desde a "sublimación platónica"[6] do sentimento amoroso, que se converte nun amor atormentado por non poder manifestarse na realidade. Pero, a diferencia de *Rogelia en Finisterre*, na obra de 1965 o autor inclúe rasgos de humor e de ironía que restan dramatismo á trama teatral. A ironía vai ser unha das características do teatro e da narrativa de Cunqueiro na posguerra.

A historia de Rogelia está situada nunha illa chamada Finisterre, habitada por seis homes "de la misma sangre, de la misma religión y de la misma ciudad", que son víctimas dunha maldición pola cal non poden ter descendencia e están condenados a morrer. Aparece na praia unha muller núa sobrevivente dun naufraxio e dous homes recóllena, cúrana e queren que quede con eles ata que sande. Pero esta decisión non é compartida polo representate da lei, D. Agustín, que lles recorda ós homes a maldición que pesa sobre eles e teme que a muller sirva de motivo de discordia e de pecado:

> Ibais a morir en paz y la tempestad os manda mujer. ¿No os basta saber que moriréis? Necesitais ahora unha mujer, esa mujer. Y tendréis hambre y discordia. Y os conoceréis el deseo en los ojos.

Nodiscurso dramático enfróntanse dúas actitudes contrapostas ante a muller que revelan dúas concepcións distitntas do mundo: o sometemento á lei que impide o trato sexual, pese ó sentimento de soidade e de amor que soportan, e a actitude natural de atracción cara á muller, a procura de amor e de compañía, baixo o temor á maldición e ó pecado.

> Hablo porque represento la ley civil, y es mi obligación vigilar las costumbres. En verdad te digo, anciano, y a ti labrador, que una mujer siempre da hijos, aún contra su propio padre.
>
> Habrá hijos en Finisterre. Y todos pecarán /.../ ¿Una hermana? ¡Os codenaréis todos, todos! Os quebrarán los huesos con mazos. ¡Una hermana!
>
> Todos pecadores, todos. Veis los ojos de ella. ¿Y el día en que uno de vosotros encuentre ojos de otros en las niñas que tanto veneráis? ¿Y la maldición? ¿Es que os habéis olvidado que no puede haber descendencia de vosotros?

Fronte a este discurso dogmático, inscríbense as palabras de ruptura, de falta de fe nas crencias relixiosas, que Juan dirixe á muller:

> Ellos creen que si te aman se condenan, pierden sus almas. Yo creo que si te amo me salvo. Ellos tienen un alma que perder. Yo no puedo perderla porque no creo en su estúpida fe.
>
> Rogelia, mi Rogelia, porque lo que yo te doy es mi corazón, y te digo que sólo sé que te amo, y nada más. No me importa mi alma, Rogelia, sino mi hambre. ¡Adoro, adoro en ti todos mis años perdidos!

6. A expresión está tomada dun párrafo do libro *Álvaro Cunqueiro*, de Xosé Manuel Salgado e Dolores Villanueva, editado pola Xunta de Galicia en maio de 1991:

"O final evidénciaseno-la imposibilidade da realización amorosa como consecuencia da alienación da muller, atrofiada por un exceso de sublimación platónica; como Sinbad, Dona Inés fracasa porque, incapaz de atura-la realidade, fai da súa negación o punto de arranque dos seus soños; incapaz de asumila acaba véndose esmagada por ela", p. 131.

As posicións de Juan son atacadas polos seus compañeiros máis vellos, o labrador e o pescador, temerosos de crebar os preceptos da tradición na que viven en paz, e acúsano de faltar á lei:

> Por la ley, lo acuso de trato con mujer casada. Por la conciencia, como pecador y violador de nuestra ley.

Detrás desas dúas actitudes, e das reaccións individuais de cada un dos homes, ante a presencia da muller na súa sociedade descóbrense ideas filosóficas, políticas e relixiosas.

A relixiosidade é o motivo fundamental da obra e constitúe o fondo argumental do drama que se vai desenvolver nunha sociedade reducida e pechada ás influencias exteriores. A través do conflicto que provoca a visión da muller como un ser pecaminoso e a atracción amorosa que suscita entre os homes, enxérgase a concepción xudeo-cristiá cos seus estrictos principios sobre unha moral sexual individualista. Por iso Rogelia está caracterizada como unha muller casada, situación que na doutrina cristiá lle impide manter relacións amorosas con outros homes. A obra parece querer explicitar a confrontación relixioso-ideolóxica que se vivía no momento histórico en que foi escrito o texto: a represión da relixiosidade do réxime confesional fronte á postura dos ateos a manifestar a súa sexualidade e o amor sen trabas morais. O conflicto dramático establécese na oposición das dúas concepcións ideolóxicas que se daban na sociedade española de posguerra: o catolicismo oficial enfrontado ás posicións agnósticas e liberais.

Na escena segunda do cadro primeiro, Don Agustín, o representante da lei, le un texto de Charles Péguy no que se expón a idea dun Deus despreocupado dos actos das súas criaturas, ás que deixa ó seu libre albedrío. Péguy, inquedo pola fonda discordancia entre o Olimpo e a Terra, entre os deuses e mais os homes, ós que considera dous estamentos mal harmonizados, critica a doutrina relixiosa polo que ten que ver coas propostas sobre o acatamento ante a miseria humana e a morte. E rebélase en contra de Deus pola situación de distanciamiento cara ós homes, proclamando, en cambio, como un acto de xenerosidade que Deus-home asumira plenamente a condición humana[7]. As ideas de Péguy que se desprenden do texto inserto na peza teatral e que presentan a concepción relixiosa do autor francés, posiblemente veñan a representar o punto de partida para o debate posterior que se desenvolve no drama, sobre a dependencia dos preceptos relixiosos.

En *Rogelia en Finisterre* Cunqueiro manifesta unha concepción negativa da condición humana, sometida á morte, con medo á propia vida e condenada á soidade. Presenta a lei cos seus preceptos e negacións como unha maldición previa á morte, coercitiva da natureza humana. E nesta sociedade represora, o amor prohibido aparece como fonte de vida; gracias ó amor pódense romper as amarras da lei e sentir arrogancia para defender os impulsos naturais. Por iso Juan responde sen temor ás acusacións dos máis vellos:

> Yo lo confieso. La amo y partimos mi lecho. No creo en vuestros paraísos ni en vuestros infiernos. No obedezco la ley. Estoy aquí como hombre vivo ante vosotros, hombres muertos. ¡Dos veces muertos, por maldi-

7. As ideas sobre a concepción relixiosa de Péguy, que en maior ou menor grao aparecen en toda a súa producción, están tomadas do texto "Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle", incluído en *Clio, Oeuvres en Prose* (1908-1914), Collection de la Pléiade, Paris 1957. A primeira versión de *Clio* aparece en 1955 en Gallimard xunto a "Deuxième Elégie XXX".

> tos y por hipócritas! En vuestros pensamientos también habita algo que os muerde. Pero, ¿es que podríais andar todo el día con las manos en los ojos?

Incluso Gabriel, o máis novo herdeiro da maldición, que parece estar acomodado á vida de renuncia, déixase caer nos brazos de Rogelia famento de amor, segundo as súas palabras.

E unha vez que os máis novos fracasaron precísase unha nova descendencia que perpetúe na sociedade a fe dos vellos. Sen embargo, para conseguilo é necesario manter relacións sexuais coa muller casada, o que supón un acto de rebelión ante a lei e de pecado contra Deus:

> Es preciso que tengamos un niño, un hijo joven. Esto es conveniente. Aún puedo educarlo, llevarlo de la mano, tenerlo firme en la fe. Aunque tenga, el que de nosostros haya de ser padre, que pagar la más dura de las penitencias, condenarse si así es la voluntad de Dios.

Mais, o novo home que vai saír desa unión será á súa vez pecador, porque vai recoller a suma dos males de cada un dos homes, que deixarán nel a súa descendencia maldita. Así o indican Antonio e Gabriel:

> Lo llenaré de odio. Fanático, será hipócrita y necio: apenas sabrá hablar. No sabrá el nombre de las cosas hermosas, y madre y mujer serán para él palabras sin sentido.
>
> Dejaré caer en su oído las palabras de la soledad, las que huelen a silencio y a melancolía.

As palabras finais de Rogelia, consciente dos problemas da descendencia, así o testemuñan tamén. O futuro neno só poderá vivir feliz ata que coñeza o desexo amoroso:

> Les dejo un hijo, pero se lo dejo envenenado. Lleva sangre de uno, de uno que no sé quien es; pero lleva miedo de todos, miedo mío, miedo de la tierra y del mar. Crecerá dichoso hasta que un día amanezca con hambre. Ese día sentirá su propio cuerpo y lucharán. De barro a barro, ¿quien tiende puentes? Barro y barro confundidos, nadie podrá salvarlos. Y temblarán bajo él las mujeres, como tiemblan en lo alto las estrellas[8].

Ante un futuro tan desolador, a nai Rogelia, convencida de que os homes teñen que sufrir e aguantar sen máis a súa condición humana, desexa a morte para o seu fillo futuro:

> Y si Juan regresa, mi victoria aún es más segura, porque borrará de su pecho toda fe. Que sufran y aguanten sin más su condición de hombre. Ya sé que no es fácil, que muchos mueren, que mil y mil caen.
>
> Quiera Dios, una y mil veces, que mi hijo caiga!

8. O vocábulo "hambre", que se repite en varios parágrafos da peza teatral, parece simbolizar o desexo sexual de unión con muller. Esta mesma palabra atópase nun poema de 1945 recollido en *Elegías y canciones*: "¡Oh, mi mujer, el hambre!", cun significado semellante ó que ten nesta obra.

SIMBOLISMO E IMAXE DA MULLER

O simbolismo desta peza teatral non só mergulla o tema argumental senón que afecta á propia onomástica do texto. Cunha clara intención simbólica, os nomes dos personaxes masculinos están tomados do vocabulario cristiano-católico, mentres que o de Rogelia, tal como se nos indica no propio texto, "es nombre extranjero". Naufraga nun barco co nome de "Nuestra Señora", e chega á illa de Finisterre para ser a muller de todos os homes.

Manuel, o máis vello dos personaxes, que fai de vínculo unificador, de conselleiro e de portavoz ante a lei dos demais homes, significa o Enmanuel, o Deus que está entre os mortais. Distinguíndoo dos outros, dille D. Agustín: "¿Qué tienes que ver tú con los hombres?". Pedro, pescador como San Pedro, goza coa ledicia dos novos e defendeos ante as críticas dos máis vellos, polo gozo que manifestan na súa relación con Rogelia. Antonio, o labrador como San Antonio Abad, está preocupado pola prosperidade da terra. Os máis novos son rebeldes á lei, teñen menos forza nos valores relixiosos. Juan, como o discípulo amado de Cristo, reúne as características da tradición bíblica, é vital e agnóstico: "El que llora como una niña". E, finalmente, Gabriel, como o anxo foi enxendrado para o cumprimento dos agoiros. "Y dirás Ave María, que para eso fuiste nombrado Gabriel", dille Antonio.

A muller recibe unha serie de nomes metafóricos para expresar as ideas de pureza e sublimación (rosa, marfil, paloma) e as de impureza e vulgaridade (cáñamo, leche, llanura), como indican as palabras de Juan dirixidas a Rogelia para caracterizala cunha dobre figura, a de María (nome da Virxe pura) e a de Rogelia, de influencia estranxeira:

> ¡Te llamaré rosa y cáñamo, marfil y leche, paloma y llanura, María y María, Rogelia y Rogelia!

Para Antonio e Manuel, Rogelia significa a compañía serena na que o home se comprace e pon a súa confianza. É a muller repouso do varón, que o agarda á volta do traballo para reconfortalo:

> Parece que la acompaña algunha luz y mira serena, con los ojos confiados. Tiene ojos de mujer, ojos que acompañan a uno por la casa y por el campo. Ojos como tenía María, Manuel.
>
> Parto leña en la era y parece como si estuviera a mi lado, tal como estuvo la mujer que tuve. Y si voy al agua me tiene a la vuelta la jarra de vidrio.

Pero ante todo, Rogelia está presente como a nai acolledora e amante, "casta e forte", que conforta ós fillos ofrecéndolle aquilo que precisa:

> Rogelia fue de todos, de Juan para salvarlo; de Gabriel para resucitarlo, de ti para darte un hijo y para que conocieras vida con mujer. Casta y fuerte; si yo pudiera decirle una sola palabra, le diría que gozo contemplándola clara y pura en este cementerio de hombres. A cada uno dio lo que más falta le hacía y usó para cada uno como cebo los manjares más gratos.

A imaxe que os homes teñen de Rogelia correspóndese coa idealización da concepción feminina occidental. Representa a muller tradicional, fermosa segundo o canon de beleza feminino elaborado pola sociedade machista: "alta y

rubia", tenra, comprensiva, repouso do varón: "Nunca imaginé mujeres hermosas que no fuesen altas y rubias", di o personaxe de D. Agustín.

A feminidade para estes homes é algo superficial e sempre vai supeditada a un canon de beleza, que depende de xestos, posturas ou actitudes, como se a condición feminina puidese aumentar ou diminuír en relación a unhas normas preestablecidas:

> Eres tan hermosa que te puedes sentar de cualquier modo. Cuando te sientas y cruzas las piernas pareces más mujer.

A personaxe de Doña Inés en *A noite vai coma un río* tamén está caracterizada con rasgos da feminidade tradicional de orixe renacentista: fermosura, delicadeza e excesiva sensibilidade na procura dun amor idealizado.

M.ª CAMINO NOIA

Constitución da Asociación Española de Sociología de la Cultura y de las Artes

Non resulta azaroso o feito de que na España que ve iniciarse a década dos noventa se acabe de constituír recentemente a Asociación Española de Sociología de la Cultura y de las Artes.

O progresivo e tardío proceso de consolidación da profesión sociolóxica xunto co serodio florecer dos apoios e estímulos institucionais ás políticas de tipo cultural axudan a entender a xénese do que hoxe representa un consolidado retraso con respecto a Europa traducible nos relativamente fracos presupostos investidos en cultura por parte das diferentes administracións existentes no estado, os cales nos sitúan en posicións de desvantaxe que duplican as que serían agardables de aplicarmos un ratio proporcional segundo as respectivas potencialidades económicas.

Malia as discriminantes distancias, aquí as cousas estanse a mover e a propia constitución de A.E.S.C.A., coma tantas outras iniciativas que hoxe ven a luz, non é mais que unha entre outras mostras posibles.

AESCA está a desenvolver unha incipiente vida desde hai dous anos tras terse constituído a finais de 1989 no seo do Segundo Congreso Español de Sociología que se celebrara en Donostia en 1989 e no cal un grupo de sociólogos procedentes de diferentes zonas do estado español deu en xuntar esforzos de cara a configurar a esta área coma un ámbito disciplinar específico.

A celebración en Barcelona das I Jornadas de Sociología de la Cultura y el Arte constituíron o primeiro paso sólido que situou á Asociación nun plano activo no contexto do estado ó contar estas coa participación dun cento aproximado de especialistas que traballan neste ámbito sociolóxico e con colaboracións resaltables coma as de Salvador Giner, Enrique Gil Calvo, Jean Pierre Menger, Manuel Vázquez Montalbán ou Ignacio Gómez de Liaño, entre moitos outros.

Na actualidade AESCA atópase integrada na FES (Federación Española de Sociología) e dentro dela participa cunha vocalía no seu comité executivo.

Actualmente AESCA coordina, de cara ó vindeiro III Congreso Estatal de Sociología Española (Madrid IX de 1992) a área da Socioloxía da Cultura e das Artes, contando para isto cun apartado específico dentro do congreso. Este grupo de traballo estará coordinado pola profesora Concha Virgili e as áreas temáticas que serán abordadas inclúen as seguintes:

1. A profesión artística.
2. A formación do sentido artístico.
3. Cultura, economía e sociedade.
4. Políticas culturais, mecenazgo e cultura.

A liña de traballo de AESCA incardínase na vontade de potenciar e consolidar un colectivo investigador e promotor do campo da socioloxía da cultura o cal abrangue hoxe unha ampla diversidade de obxectivos oscilantes entre a microsocioloxía das análises sobre da obra de arte ou sobre da profesión artística ata a macrosocioloxía dos estudios sobre da intervención pública na cultura ou as industrias culturais, así como toda unha multiplicidade de enfoques e temáticas que converten a AESCA nun complexo, pero rico, punto de encontro.

Os principais obxectivos que guían hoxe o labor de AESCA inclúen os de promover e favorecer a investigación no campo da socioloxía da cultura e das artes, facilitar a comunicación entre os estudiosos e interesados no tema, así como o de posibilitar as relacións con asociacións e institucións españolas e internacionais con obxectivos de carácter semellante.

Coa finalidade de facilitar o establecemento de contactos coa mesma incluímos a continuación o seu enderezo así coma a relación dos membros compoñentes da súa directiva actual.

A.E.S.C.A.
(Instituto de Estudios Sociales Avanzados)
C/. Egipciaques, 15
80001 Barcelona

Presidente: Iñaki Domínguez, Univ. País Basco. *Vicepresidente*: Lluis Álvarez. Univ. de Oviedo. *Secretaria*: Esperanza Botella. Fundación E. Botín. Santander. *Tesoureiro*: Pablo Zugasti. Bilbao. *Vocais*: Concha Virgili. Univ. de Barcelona. Ana Martínez Barreiro. Univ. da Coruña. Xan Bouzada. Univ. de Vigo. Teresa Moreno. Centro Cultural de la Villa de Madrid.

XAN BOUZADA

ÍNDICE DE COLABORADORES

XAVIER CASTRO. Cangas de Morrazo, 1954. Profesor na Facultade de Xeografía e Historia na Universidade de Santiago. Promotor das xornadas de Historia de Galicia e membro do Consello de Redacción de *Grial*. Autor de *Galeguismo na encrucillada republicana* e de diversos traballos sobre historia da emigración e da alimentación.

CARLOS FERNÁNDEZ. Vigo, 1953. Licenciado en Historia pola Universidade de Santiago de Compostela. Na actualidade é profesor de Filosofía no Instituto de Bacharelato de Porriño. Profesor asociado na Escola Universitaria de E.X.B. de Ourense. Colaborador na prensa galega. En 1988 gañou o Premio "Anxel Fole" co libro *O pensamento epocal en Celestino F. de la Vega*.

DOMINGOS ANTÓN GARCÍA FERNÁNDEZ. Profesor de E.X.B. en excedencia. Actualmente é profesor de Filosofía no Instituto de Bacharelato "Valle Inclán" de Pontevedra. Membro da Aula Castelao de Filosofía.

ARTURO LEYTE COELLO. Vigo, 1956. Profesor titular de Filosofía na Universidade de Vigo. Foi becario os últimos tres anos na Universidade de Munich e no "Arquivo Hegel" da Universidade do Ruhr (Bochum). Editor e traductor de obras de Schelling, Hölderlin e Heidegger. Autor de diversas publicacións sobre o idealismo alemán e a filosofía de Heidegger.

XOSÉ M. NÚÑEZ SEIXAS. Ourense, 1966. Licenciado en Historia Contemporánea pola Universidade de Santiago de Compostela (1989). É actualmente doutorando no Instituto Universitario Europeo de Florencia, onde ocupa o posto de *Research Assistant* e remata a súa tese de Doutoramento sobre o Congreso de Nacionalidades Europeas (1925-1938). Autor de varios artigos sobre galeguismo na emigración e nacionalismos en Europa. Ten no prelo o libro *O galeguismo en América* (1879-1936).

Mª CARMEN SÁNCHEZ REY. Frades (A Coruña). Doutora en Filosofía. Actualmente é profesora de Historia da Filosofía na Universidade de Vigo. Entre os seus traballos publicados destaca *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*.

PILAR VÁZQUEZ CUESTA. Chantada, 1926. Profesora emérita da Universidade de Santiago de Compostela. Doutora en Filosofía e Letras pola Universidade Complutense de Madrid e catedrática de Filoloxía Galega e

Portuguesa en Santiago de Compostela. Foi catedrática de Lingua e Literatura Portuguesa en Salamanca. Autora de varios libros e numerosos artigos sobre lingüística galega, portuguesa e brasileira, e dos países africanos de lingua oficial portuguesa; ademais de traballos sobre as relacións políticas, culturais e literarias entre Portugal e España e Portugal e Galicia. Entre as súas obras destacan *Gramática portuguesa*, *Espanha ante o "ultimatum"*, *Eça de Queirós e Espanha* e *Curros, os escritores portugueses e o "ultimatum"*.

CONSUELO VERCHER LLORIS. Licenciada en Filosofía e Letras. Actualmente é profesora de Lingua Francesa no Instituto Politécnico de Pontevedra.


00113
9 770017 418006


galaxia